

3. / 4

Dumitru Stăniloae

**CHIPUL NEMURITOR
AL LUI DUMNEZEU**

Volumul II

COLECȚIA
OIKOUMENE

Dumitru Stăniloae

**CHIPUL NEMURITOR
AL LUI DUMNEZEU**

Volumul II

Ediție îngrijită de
CAMIL MARIUS DĂDÂRLAT

CRISTAL

București, 1995

CAPITOLUL I

SFÂNTA TREIME, PLINĂTATEA EXISTENȚEI ȘI DECI A IUBIRII

1. Sfânta Treime ca plinătate din veci a existenței și cauză a existenței temporale, prin creație și a mișcării ei spre Sine

Existența în general este din veci. Potrivit credinței noastre, n-a putut fi cândva când n-a existat nimic. Existența în general nu s-a putut ivi din nimic. Ar trebui în acest caz să socotim nimicul ca existență virtuală. Deci tot la o existență din veci am ajunge.

Dar existența din veci trebuie să aibă plinătatea conținutului cunoscut și cugetat de noi, sau chiar nesfârșit mai bogat decât cel cugetat de mintea omenească în continua înaintare în cugetare; o plinătate la care nu se mai poate adăuga nimic, deci fără margini, sau infinită. N-a avut trebuință să i se adauge în timp ceva esențial nou existenței ei, ce datează din veci. Numai prin puterea creatoare a ei, s-a putut adăuga ceva nou. Posibilitatea acestui adaos nou la existența din veci, trebuie să fi fost dată potențial în existența din veci. Ca un astfel de adaos trebuie socotit tot ce constatăm ca mărginit în putere și insuficient prin sine. Dar ca atare nu poate fi socotit propriu- zis un adaos prin ființă.

Existența din veci trebuie să fie din veci plenitudinea, ba chiar plenitudinea în forma actualizată. Aceasta pentru că, oricât ne-am duce cu gândul spre veșnicia de când e dată existența, nu putem ajunge la un moment în care am putea socoti că a ajuns existența în general la starea cerută pentru actualizarea potențelor ei. Nu se pot ivi momente mai târzii pentru apariția a ceea ce e dat în existența din veci. În acest caz, înainte de orice moment, ar fi putut exista alte momente, pentru o apariție sau alta. De aceea, nu se identifică veșnicul cu temporalul. Între ele este o deosebire ontologică, dar nu o înstrăinare totală. Veșnicul nu e supus temporalului. Temporalul și mișcarea din cursul lui are un început deosebit în ființă de ceea ce e din veci. Iar prin aceasta arată că nu-și are existența prin sine. Și chiar prin aceasta ne face să postulăm existența veșnică, care este prin sine. De aci urmează că existența din veci trebuie să fie din veci desăvârșită, sau să aibă din veci plenitudinea, și anume plenitudinea actualizată, pentru că altfel ar trebui să fie în ea o creștere, care, cu cât s-ar merge mai înapoi, ar trebui să se meargă spre un minus mai accentuat, ajungându-se chiar la inexistență, fapt imposibil după credința noastră.

Astfel, noi credem că este, pe lângă existența insuficientă în care trăim în viața aceasta, o existență superioară și spre care ființa noastră are o aspirație de neînăbușit. De fapt, existența în care trăim își arată pe de o parte insuficiența

ei, pe de alta ființa noastră e imprimată de aspirația spre o existență desăvârșită chiar în insuficiența și temporalitatea ei. Într-un fel, ea se arată legată de existența desăvârșită pretemporală.

Deosebirea între aceste două planuri ale existenței și aducerea la ființă a planului temporal de către cel veșnic nu prin emanație din el, ci prin creare în vederea înaintării lui la unirea cu planul veșnic și prin aceasta la desăvârșire, sau la vindecarea lui de insuficiențele în care a căzut prin despărțirea de planul veșnic, o prezintă Sfântul Maxim Mărturisitorul într-un fel în care unește ridicarea planului existenței nedesăvârșite din această stare cu ridicarea ei din temporalitate și spațialitate. Căci temporalitatea și spațialitatea sunt legate de mărginire, precum de veșnicie e legată nemărginirea existenței. Timpul, ca o condiție a existenței create, e menit să ducă mărginitul la împlinirea cu nemărginitul, iar nemărginitul n-are nevoie de timp și de mișcare, pentru că are în sine plenitudinea existenței. Timpul nu e menit deci să țină lumea într-o schimbare fără sfârșit. Timpul e drum, dar drumul fără o țintă n-are sens. Dar nefolosirea timpului ca drum spre perfecțiunea veșnică a făcut din el o continuă înlocuire a formelor identice ale creației, sau o apariție și o corupere continuă a lor. Timpul e menit să confirme persistența identității persoanelor în el, cu toată îmbogățirea lor cu alte experiențe, dar și să ducă la stabilirea îmbogățită a lor în veșnicie, dar nu la o stabilitate în ele înseși, ci în jurul Celui prin Sine infinit în existență, întrucât lumea creată nu poate ajunge prin sine la existența plenară proprie. Acest rost și l-a recâștigat timpul după căderea în păcat, prin asumarea umanității create de Dumnezeu Cel nemărginit.

„Lumea este, spune Sfântul Maxim, un spațiu mărginit, iar timpul e mișcarea circumscrisă (mărginită). De aceea, mișcarea în cursul vieții transformă cele aflătoare în lume. Când însă firea va trece cu lucrarea și cugetarea peste spațiu și timp (adică peste cele fără de care nu este nimic, sau poate stabilitatea și mișcarea mărginită), va afla Providența ca pe o rațiune prin fire simplă și stabilă, ce nu are nici o margine și de aceea nici o mișcare. Deci, până ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mișcării transformatoare din pricina stabilității mărginite a lumii și a corupției prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, ea va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mișcare și o identică mișcare stabilă săvârșită etern în jurul Aceluiași Unul și Singur“ (*Răsp. către Talasie*, 65; *Filoc. rom.* III, p. 439). Iar în altă parte, Sfântul Maxim prezintă stabilitatea pururea mișcătoare a creaturilor în jurul existenței plenare ca odihnă, pentru că nu e mișcare care trece de la una la alta, pentru că au în existența plenară, la unirea cu care au ajuns, tot ce râvnesc să aibă. Ele se deschid tot mai larg existenței infinite cu care s-au unit. O nemișcare totală nu dobândesc, însă, pentru că nu au în ele plinătatea existenței.

Existența plenară, deși mișcată spre altceva, sau în jurul a altceva, are totuși în ea puterea care atrage spre sine sau în jurul ei, deci într-o mișcare temporală, sau netemporală, adică stabilă, creaturile datorită faptului că pe de o parte își sunt insuficiente, iar pe de alta că se simt atrase de existența plenară. Iată cum descrie Sfântul Maxim atracția exercitată de Cel nemișcat asupra creaturilor și odihna lor în El: „Începutul oricărei mișcări naturale a celor ce se mișcă este facerea celor ce se mișcă. Iar început al facerii lor este Dumnezeu ca Făcător.

Și sfârșit al facerii celor făcute este stabilitatea pe care o produce după străbaterea tuturor celor mărginite, nemărginirea. În aceasta se oprește toată mișcarea în mod natural, pentru faptul că nu există în ea nici o distanță sau interval neavând deci unde, cum și spre ce să se miște, întrucât au pe Dumnezeu, care hotărniceste toată mișcarea, ca sfârșit în calitate de cauză" (*Ambigua*, P.G. 91, 1217).

Desigur că numai un Dumnezeu personal poate atrage și numai persoane care aspiră la desăvârșirea sau împlinirea lor. O esență impersonală nu poate atrage decât ca să anuleze persoanele atrase. Atracția are loc de la Dumnezeu cel personal spre persoane cărora El le acordă o valoare eternă. Iar faptul de a atrage sau de a pune prin creație făpturile în mișcare spre El, arată că din Dumnezeu iradiază o putere atractivă. Deci El nu e într-o mișcare moartă, ci într-o nemișcare a plenitudinii născătoare de mișcare în cele ce, fiind create, tind spre plenitudine. El își manifestă această putere atractivă prin actul iubitor al creației și prin legătura providențială, de asemenea iubitoare, cu creaturile. Iar când creaturile umane au devenit insensibile la atracția iubitoare a Creatorului desăvârșit, s-a făcut El însuși ipostasul firii lor, ca să aibă în Sine atât atracția plenitudinii, cât și simțirea atracției ei în mod nepieritor.

Dar Părinții Bisericii cunosc în Dumnezeu nu numai o putere născătoare de mișcare în creaturi, datorită plenitudinii Lui, ci și o mișcare în El însuși și anume în calitatea Lui de Treime. Aici creștinismul se deosebește categoric de Aristotel. Vom vedea aceasta în capitolul ce urmează.

2. Sensul treimic al existenței, din veci desăvârșite, plenare

Se pune întrebarea: în ce constă desăvârșirea sau plenitudinea existenței fără de început și nesupusă temporalității și evoluției monotone și nesatisfăcătoare legate de ea?

Ea trebuie să aibă niște însușiri opuse insuficiențelor lumii temporale. Pe de altă parte, ea trebuie să aibă niște însușiri care reprezintă împlinirea deplină a aspirațiilor celor bune ale lumii temporale, spre care aceasta tinde prin continua transcendere spre ele, care e esența mișcării normale a ființelor conștiente din cadrul ei. Cu alte cuvinte, existența plenară trebuie să fie ferită, pe de o parte, de insuficiența pe care o prezintă ordinea materială și animală a existenței prin inconștienta ei; pe de altă parte, trebuie să aibă o conștiință ca cea umană prin care subiectul ei nu se știe dependent în libertatea lui de o ordine inconștientă, sau ca cea a spiritelor create, prin care subiectele ei se știu dependente de un Creator absolut. În existența supremă conștiința trebuie să se acopere cu existența plenară, sau să o știe pe aceasta stăpână în mod absolut (ca creatoare) peste orice altă existență.

În primul rând, desăvârșirea sau plenitudinea existenței acesteia constă din a fi prin ea însăși. Ca atare, ea e din veci, deci e inepuizabilă. Ea n-are nevoie de altceva pentru existența sau completarea ei. Are prin ea tot ce cugetă omul ca ținând de existență și mai mult decât poate cugeta. Ea nu are mai presus de ea, sau mai adânc decât ea, vreo treaptă de existență spre care să se miște. Ea e nemărginită. „Dumnezeirea fiind desăvârșită, nu caută vreo creștere în vreun bine, fiind deplinul bine, mai bine zis plinătatea a tot binele. Acestea toate fiind deci însușiri proprii Celui desăvârșit și supraplin, e vădit că cele opuse acestora, adică hotarul, marginea și mișcarea văzute în creațiune, sunt caracteristice lipsei și absenței desăvârșirii Celui supradesăvârșit“ (Teofan al Niceii, *Despre Maica Domnului*, cap. IX, ed. Martin Jugie). Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Răsp. către Talasie*, P.G. 90, 621 B.), de la care a luat Teofan acest cuvânt, mai declară că Dumnezeu, având nemărginirea pe care nu o are făptura, împlinește setea de nemărginire a acesteia, desigur prin har.

Pe de o parte, desăvârșirea existenței veșnice nu poate fi lipsită de conștiința posesiunii depline a stărilor și puterilor nemărginite total independente, spre care tind făpturile temporale. Existența desăvârșită trebuie să fie, de aceea, o existență conștientă de starea ei desăvârșită și de nimic dependentă a existenței ei. Absența acestei conștiințe ar știrbi grav desăvârșirea sau plenitudinea ei și ar face de neînțeles acea desăvârșire sau plenitudine. Conștiința de sine face parte din componentele esențiale ale existenței desăvârșite sau plenare. Absența conștiinței coboară existența la treapta inferioară, sau într-un întuneric și într-o dependență totală de ceva superior ei și într-o absență a oricărei bucurii a existenței de ea însăși. Iar conștiința despre propria existență a unor făpturi temporale și deci mărginite în existența lor, e și ea mărginită și conștientă de ceva superior de care aceste făpturi depind. Deci conștiința lor despre propria existență este imprimată de o anumită insuficiență. Chiar ele își dau seama că nu știu despre ele totul. Căci își dau seama că conștiința lor e legată de ceea ce nu sunt ele și e lipsită de cunoașterea deplină a acelor și fără cunoașterea deplină a acelor, nu se cunosc nici pe ele deplin. În același timp, conștiința lor le spune că nu pot dispune deplin de ele, nici de cele de care depind, sau chiar de cele ce sunt în parte dependente de ele. În conștiința existenței de sine a făpturilor create intră și conștiința că ele nu sunt prin ele înseși, ci depind de o existență superioară și, până la urmă, de existența plenară sau desăvârșită, pe care de aceea nu o pot cunoaște deplin, și chiar dacă ar cunoaște-o, nu și-ar putea-o anexa prin puterea lor, existenței proprii.

De aceste lipsuri nu suferă Existența supremă. Conștiința ei de Sine cunoaște în acest Sine totul și știe totodată că acest totul îi este propriu. Conștiința ei de Sine se acoperă cu totul și prin aceasta dispune de totul și se bucură de totul. Existența supremă, căreia îi spunem Dumnezeu, este „Soarele“ a toată existența. De aceea, Fiului lui Dumnezeu cel întrupat i se spune „Soarele dreptății“. Iar El a spus despre Sine: „Eu sunt lumina lumii“. El este „Adevărul“ sau toată realitatea. Lumina Lui și deci și conștiința Lui se întinde peste toate și alungă întunericul care, altfel, ar acoperi toate. De aceea, tot El a spus: „Cel ce Îmi urmează Mie, nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina tuturor pentru că e viața tuturor“.

Dar așa cum existența nemărginită dă conștiinței de Sine bucuria nemărginită, la fel existența mărginită se reflectă în conștiință ca o bucurie mărginită. Și de aceea, aceasta tinde continuu la o bucurie mai mare, în unire cu existența plenară. Chiar aspirația aceasta arată conștiința ei despre existența plenară unită cu bucurie plenară.

În ceea ce privește conștiința umană, chiar și propriul ei domeniu al cunoașterii nu îi stă sub putere. Nu stau sub puterea ei nici procesele trupului, care fac parte din ființa omului. Cu atât mai puțin stau sub puterea ei fenomenele naturii. Ea se îmbogățește cu timpul prin cunoașterea fenomenelor naturii exterioare ei, dar și din comunicările altor conștiințe umane. Chiar timpul, de care depinde îmbogățirea ei, arată nedeplinătatea ei, care nu ajunge în timp la deplinătate, deci care cere pentru obținerea ei depășirea timpului. Conștiința umană cunoaște cu atât mai puțin temeiurile ei în existența veșnică plenară. Numai existența plenară, creatoare a lumii spirituale și materiale, are și conștiința deplină a acesteia.

În existența supremă, conștiința acoperindu-se deplin cu toată existența, nimic din existență, fie ea existența plenară proprie, fie existența creată inferioară, nu-i este total exterior sau indisponibil.

O altă însușire de care nu poate fi lipsită existența plenară e bunătatea, care se hrănește din iubire, care hrănește iubirea. Dacă fără bucuria de existență, existența ar indica un minus, fără bunătate sau iubire nu poate fi bucurie. A iubi existența înseamnă că ai de ce te bucura în ea. Bucuria de existență și iubirea merg mână în mână. Și fără de ele existența se dovedește într-o mare lipsă. Absența iubirii vine din sărăcia existenței. Când nu poți iubi suferi de egoism, care e plin de teama de a nu avea o existență suficient de bogată. În bunătate sau iubire e o revărsare de existență din tine, care în chip misterios, chiar prin aceasta, crește în tine. Căci în iubire actualizezi în tine niște potențe pe care altfel le nesocotești și nu le simți.

Sfântul Chiril al Alexandriei prezintă pe neoplatonicul Profiriu, atribuind chiar lui Platon, care — după Profiriu — amestecă necreatul cu creatul, sau cu emanatul, ideea că Dumnezeu, care depășește toată cugetarea, poate fi socotit ca „Unul” și ca „Bunul”. După Profiriu (în cartea IV-a a *Istoriei filosofice*), Platon a conceput și chiar exprimat la rândul său dogma unicității lui Dumnezeu. „Acestuia nici un nume nu i se potrivește; conștiința omenească nu-l poate cuprinde și numirile ce i s-au dat, pornind de la existențele inferioare, îl desemnează impropriu. Dacă trebuie, totuși, să îndrăznim să ne servim de cuvinte pentru a vorbi de Dumnezeu, suntem siliți să folosim cuvântul «bun»; numele de «unul» pune în valoare simplitatea naturii Sale și prin aceasta perfectă Sa autonomie; căci Dumnezeu n-are nevoie de nimic, nici de părți, nici de substanță, de puteri sau de lucruri, ci este, dimpotrivă, cauza lor. Iar numirea de «bun» arată că tot ce e bun provine din el, toate celelalte realități imitând, pe cât posibil, caracterul propriu al lui Dumnezeu” (Sf. Chiril al Alexandriei, *Contre Julien*, I, Sources Chrétiennes, nr. 322, p. 191).

Dar filosofii eleni n-au putut fi consecvenți, pentru că n-au cunoscut caracterul personal al lui Dumnezeu. A fi bun înseamnă a fi bun cu altă Persoană din veci, deci a iubi altă Persoană și a comunica bucuria de Persoana iubită unei

a treia Persoane. Altfel, ce bunătate este aceea din care ies, în virtutea unei legi, alte existențe? Pentru panteismul filosofiei elene nu poate exista un Dumnezeu cu adevărat bun. Din recunoașterea că Dumnezeu e bun, ea ar fi trebuit să conchidă că El e Treime, deși atât de unită prin desăvârșirea iubirii, încât El să fie în același timp Unul.

Iar un astfel de Dumnezeu din veci iubitor, dacă voia să-și arate și față de altă existență iubirea, această existență nu putea fi decât creată din nimic. Căci unei existențe emanate din El, sau organizate dintr-o substanță preexistentă, nu i-ar fi arătat o iubire desăvârșită prin emanare sau organizare, pentru că aceste acte ar fi fost produse de o necesitate căreia existența fundamentală i-ar fi fost supusă; sau existența organizată de ea n-ar fi avut totul din iubirea ei.

De aci se vede că bunătatea e proprie Persoanei libere și în ea se vede relația unei Persoane față de altă Persoană. Dar când ești bun cu altul, nu numai acela se bucură de bunătatea ta, ci și tu însuți te simți fericit, arătând iubirea. Aceasta arată că bunătatea sau iubirea nu poate fi trăită decât ca a unei persoane față de tine, sau a ta față de ea. Și dacă nu ne putem închipui că iubirea sau bunătatea s-a ivit cândva în cursul timpului, trebuie să admitem că din veci a fost o Persoană care a iubit și o alta iubită de ea și viceversa, precum și o Persoană față de cealaltă trebuie să fie o deosebire, căci nici o persoană nu este lipsită de ceva propriu. În Dumnezeu o Persoană iubește ca Tată și alta ca Fiu, iar a treia se bucură cu fiecare de cealaltă ca Duhul Sfânt.

Iubirea arată, pe de o parte, o distincție între persoanele ce se iubesc și, pe de alta, o unire între ele pe măsura iubirii reciproce. E un paradox între bucuria ce o știi că cel pe care îl iubești este altul decât tine, dar în același timp ești unit cu El. Între oameni bunătatea sau iubirea fiind nedeplină, unirea produsă de ea e și ea nedeplină. Dar paradoxul amintit nu e depășit nici în cele mai înalte trepte ale bunătății sau iubirii. Acest paradox ni se face cunoscut pe treapta lui supremă, între Persoanele Sfintei Treimi. Între Persoanele Ei este cea mai desăvârșită iubire, deci, în același timp, cea mai mare unire, concomitentă însă cu infinita afirmare a fiecărei Persoane de către celelalte.

Existența supremă, ca unitate supremă și ca afirmare reciprocă totală a celor Trei Persoane, are iubirea nesfârșită în Sine însăși. Ea n-are nevoie de alte existențe pentru a-și întări iubirea și deci existența și bucuria de ea.

În existența supremă am văzut că conștiința acoperă totul, are deschis totul, care e nemărginit. Dar numai în iubirea fără margini I se deschide fiecărei Persoane totul nemărginit, sau dumnezeiesc, ipostasiat în cele trei Persoane. În iubirea desăvârșită nu mai rămâne în nici o Persoană ceva nedeschis, sau nearătat și necomunicat celorlalte. Conștiinței fiecărei Persoane dumnezeiești, existența (ființa) totală nu-i mai este deschisă numai ca a sa proprie, ci și ca a celorlalte. Aceasta înseamnă că existența (ființa), de care e conștientă o Persoană supremă, nu e numai existența (ființa) ei, ci și a altei sau a altor Persoane. Amândouă sau toate trei sunt Subiecte ale aceleiași existențe (ființe). Iubirea ține de existența proprie a lor, întrucât iubind existența sau ființa proprie, fiecare Persoană iubește existența celeilalte sau celorlalte două Persoane sau ființa lor. Și la fel, bucuria de existența proprie e una cu bucuria celeilalte sau celorlalte două Persoane. Fiecare se bucură de existența proprie, bucurându-se una de alta. Aceasta

înseamnă că cele trei Subiecte sunt conștiente de comunitatea existenței sau ființei lor plenare, nu numai ca de o posesiune comună, statică a ei, ci ca de o existență comună în continuă comunicare desăvârșită. Prin aceasta pot arăta Persoanele dumnezeiești iubirea desăvârșită. Iar în distincția lor, una din Persoanele dumnezeiești e Dăruitoarea existenței desăvârșite și nemărginite din veci celorlalte două Persoane. În Ea iubirea are calitatea dăruirii părintești. În altă Persoană, iubirea are calitatea recunoscătoare a primirii filiale a existenței. Iar în a treia, iubirea are calitatea participării la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, primind însă această calitate tot de la Tatăl. Dar nu numai Persoana ce se dăruiește afirmă existența Celui căreia Ea îi dăruiește existența Sa, ci și Cea care o primește afirmă pe Cea care i se dăruiește, bucurându-Se de această dăruire și prin aceasta făcând bucuria Dăruitorului. Nu numai Tatăl îl afirmă pe Fiul, ci și Fiul îl afirmă pe Tatăl, bucurându-Se de existența dăruită de El. Aceasta e bunătatea sau iubirea reciprocă a unei Persoane față de alta. Bunătatea aceasta e legată de însăși existența lor. Tatăl nu-și poate trăi existența și nu se poate bucura de ea, decât ca existență ce se dăruiește plină de iubirea Fiului. Iar Fiul nu-și poate trăi existența decât însoțită de bucuria primirii ei de la Tatăl, care i-o dăruiește dintr-o iubire nemărginită, conformă existenței Lui. Iar Duhul își trăiește plinătatea existenței bucurându-Se de bucuria Tatălui de Fiul și viceversa. Valoarea Lui fiind confirmată prin aceasta de Ei, El Îi confirmă prin aceasta la rândul Lui.

În aceasta văd Părinții Bisericii mișcarea interioară a Sfintei Treimi. Dar tot în aceasta văd și identitatea dintre mișcarea și odihna Ei. Astfel, Sf. Grigorie de Nazianz spune: „Prin cele trei ipostasuri se laudă unitatea și mai mult, sau se arată Dumnezeu ca bun. Prin aceasta înțelegem că Dumnezeu Cel Unul și Același, ca să-L numesc așa, are mișcare și voință, dar și identitate de ființă“. (Citat de Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G., 91, col. 548). Iar Sf. Grigorie de Nyssa, spune la rândul său: „Căci acesta este paradoxul suprem între toate: puțința ca mișcarea și odihna să fie același lucru“ (*Viața lui Moise*, P.G. 44, col. 405 C). Acest paradox ține de iubirea desăvârșită între Persoanele de o ființă nemărginită. Iubirea e și mișcarea între ele, dar și unirea totală între ele și neplecarea vreuneia din ele mai departe de celelalte, deci odihna fiecăreia în celelalte (*perihoreza*), având fiecare în celelalte totul și neavând trebuința de a căuta ceva dincolo de ele.

În iubirea și plinătatea Persoanelor supreme, își găsesc odihna și făpturile conștiente, care prin mișcarea lor depășesc cele create și deci mărginite, inclusiv pe ele înseși: „Taina lui Hristos s-a arătat, pentru ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia, care este după ființă cu totul nemișcat, ieșind din mișcarea lor spre ele înseși și a uneia față de alta“. Dar tot el spune că odihna făpturilor din odihna Sfintei Treimi e o continuă îndumnezeire, care nu poate fi fără exercitarea unei lucrări dumnezeiești asupra lor: „Prin Aceasta vom primi în viața viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare“ (*Răsp. către Talaisie*, 60, Filoc. rom., vol. III, p. 328-329).

E de remarcă că Sf. Grigorie de Nazianz vede, în citatul de mai sus, mișcarea între cele trei Persoane dumnezeiești ca iubire, sau ca bunătate. De aceea, vede bunătatea lui Dumnezeu unită cu existența ipostasurilor Lui. Fără ele, Dumnezeu nu s-ar dovedi ca bun. Numai între ele poate avea loc mișcarea

iubirii; fără ele, mișcarea lor ar fi o mișcare fără nici un scop. Deci bunătatea divină e una cu însăși existența întreit ipostatică a lui Dumnezeu. Un Dumnezeu monopersonal, sau esență impersonală, nu poate fi bun sau iubitor. Însăși monopersonalitatea l-ar apropia de calitatea de esență. El n-ar putea avea în acest caz o mișcare iubitoare în Sine și o odihnă fericită a acestei mișcări în El. El are mișcarea iubitoare în Sine, pentru că are iubirea ca o mișcare a unei Persoane spre alta, pentru că e întreit în Persoane. Dar fiecare Persoană are totodată odihna continuă a acestei mișcări în Persoana iubită, sau o mișcare stabilă, pentru că fiecare are în comun cu celelalte plenitudinea nemărginită a existenței sau a ființei.

Și mai clar vorbește Sf. Grigorie Palama de o mișcare în Dumnezeu, comentând următoarele cuvinte ale Sf. Grigorie de Nazianz: „Singur El are lucrarea desăvârșită, nepasivă, lucrând numai, dar nu și pătimind în ea, nici devenind, nici schimbându-se“. După ce le reproduce, Sf. Grigorie Palama spune: „Înfățișând lucrarea lui Dumnezeu ca opusă celei a făpturii, a arătat limpede că El nu este făptură. Iar mergând ceva mai departe, a zis de această lucrare că este mișcarea lui Dumnezeu. Cum nu va fi deci necreată această mișcare a lui Dumnezeu?“ (*O sută cincizeci de capete*, cap. 128-129; Filoc. rom. VII, p. 512).

În altă parte, Sf. Grigorie Palama declară că nu se poate vorbi de bunătatea separată a unei singure Persoane a lui Dumnezeu. Fiecare Persoană e bună numai pentru că e unită cu celelalte. Dumnezeu e Dumnezeu numai pentru că e Treime. O Persoană despărțită, nu e Dumnezeu. Fiecare Persoană e Dumnezeu numai în unire cu celelalte. De aceea nu sunt trei Dumnezei. E Dumnezeu Fiul, dar numai pentru că e de o ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. La fel, fiecare Persoană e Dumnezeu numai pentru că e de o ființă cu celelalte două. „Să luăm deci seama că este un singur Dumnezeu adevărat și desăvârșit în trei ipostasuri adevărate și desăvârșite, nu întreit, să nu fie, ci simplu. Căci bunătatea nu este întreită, nici o treime de bunătăți, ci bunătatea cea mai înaltă e Treimea Sfântă“ (*Op. cit.*, cap. 37, Filoc. rom. VII, p. 448). Nu poate fi o Persoană bună fără o legătură cu alta. Tatăl e bunătate, pentru că naște pe Fiul; Fiul e bunătate pentru că se naște din Tatăl. Tatăl e bun pentru că e Tată al unui Fiu și Fiul e bun, pentru că e Fiul unui Tată; pentru că se iubesc în această calitate. Dacă n-ar fi Treime, Dumnezeu n-ar fi bunătate și iubire. Iar fiind bunătate și iubire, este Treime. Tatăl e născător pentru că e bun. Are un Fiu pentru că e bun. Bunătatea și iubirea nu poate fi simțirea și starea unei existențe monopersonale, care nu e de o ființă cu alte Persoane. Dionisie Areopagitul spune: „Numele de bun, de Cel ce este, de viață Făcător și îndumnezeitor și toate câte se cuvin întregii dumnezeiri, ca origine a tuturor, dacă nu le primește cineva ca și comune și unite pentru Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, îndrăznește în mod neîngăduit să sfâșie monada supranumită și atotputernică“. Iar în Scolia acestui text, Sf. Maxim spune: „Bine a scris Marele Dionisie. Căci lucrările dumnezeiești, toată teologia le atribuie nu unei singure persoane, ci Sfintei Treimi, afară de proprietățile celor trei Persoane“ (*P.G.* 4, col. 242 B).

Mișcarea interioară a lui Dumnezeu e posibilă pentru că e întreit în Persoane; dar tot de aceea, această mișcare își găsește odihna în El însuși. Însă și pentru

că nu caută un plus de existență în afară de El, deci nici un plus de unire prin iubire cu altă existență. Dar tot de aceea tinde și omul spre Dumnezeu; pentru că e bunătatea supremă ca Cel întreit în Persoane. Iar tinzând spre bunătatea fără sfârșit, omul tinde totodată spre veșnicie. Căci în Dumnezeu existența e una cu bunătatea din veci, deci nesfârșită.

Omul nu urcă din veci la bunătatea lui Dumnezeu, pentru că nici bunătatea Lui nu e din veci coborâtoare, dat fiind că nu există din veci în afară de El o existență inferioară. Aceasta L-ar face într-un anumit fel și pe El dependent de ea, în care caz iubirea Lui față de ea n-ar mai fi liberă, deci iubire adevărată. În Dumnezeu există din veci o iubire între Persoane egale, Dumnezeu neurcând prin ea nici mai sus și nici coborând mai jos, deci necompletându-se nici prin una, nici prin alta. În Dumnezeu e, din veci și până în veci, aceeași revărsare a plenitudinii de iubire între persoane egale. Fiind nemărginite în viață, revărsarea iubirii între ele e la fel de nemărginită din veci și până în veci. E o revărsare totală de la Persoană la Persoană. Dar Tatăl e numai Tată, pentru că e numai dăruire. Se dăruiește total unui singur Fiu. Iar Fiul se întoarce cu iubirea filială total spre Tatăl, nefiind decât Fiu și nu Tată al altei Persoane.

Dacă dăruirea și primirea iubitoare e semnul bunătății sau al iubirii, dăruirea și primirea nemărginită țin de Dumnezeu cel în Treime. El e, prin ființa Lui întreit personală, bunătate sau iubire. Dionisie Areopagitul socotește că cea mai proprie numire ce se cuvine subsistenței divine, care o deosebește de toate, este aceea de bunătate, sau de bunătate suprabună. De aceea, chiar prin existența sau supraexistența ei, adică prin existența ei nemărginită în bogăție și în sens, ea extinde binele ca existență la alte subsistențe. (*De divinis nominibus*, cap. IV, I, P.G., 3, col. 693). Prin adaosul de suprabunătate la bunătatea lui Dumnezeu, sau de supraexistență la existența Lui, Dionisie Areopagitul se desparte de Porfiriu, afirmând transcendența lui Dumnezeu, sau discontinuitatea Lui de ființă cu lumea.

Sf. Maxim Mărturisitorul îl numește pe Dumnezeu „bucuria de sine existentă de toate bunătățile“ (P.G. 91, col. 9), unind în plenitudinea existenței divine *bucuria, existența de sine și bunătatea*. Dar la acestea mai trebuie adăugat că de bucurie ține *conștiința de sine*, dar și *iubirea față de alții*, sau iubirea altuia față de sine. Nici una din aceste cinci însușiri nu poate lipsi existenței plenare. Pe toate trebuie să le aibă în grad nemărginit.

Mai trebuie însă menționat că, deși plenitudinea existenței ține de ființa comună supremă, aceasta nu există real cu toate însușirile amintite decât în ipostasuri diferite. Iubirea care ține de ființa plenară nu se poate actualiza decât între ipostasuri diferite. Persoanele se iubesc, atât pentru că au aceeași ființă, cât și pentru că sunt trei și fiecare aduce ceva unic celorlalte, întregindu-le. Astfel, ființa comună e realizată în Persoane diferite. Nu există niciodată ființa comună înainte de persoane. Numai prin cugetare se poate distinge ființa comună de persoanele în care e realizată. Iar faptul că orice persoană are ca origine altă persoană, sau alte persoane, arată fecunditatea ființei, numai existând în persoane diferite.

Acest fapt îl afirmă credința creștină și în Dumnezeu. Și în El ființa sau natura comună nu există decât în Persoane, iar existența lor se datorește puterii

ei de naștere manifestată printr-una dintre Persoane. În Treime e un Tată în care se manifestă puterea de naștere a ființei divine. Tatăl e exclusiv Tată, e Persoană născătoare și purcezătoare prin excelență. El nu e și Fiu al altei Persoane. El numai naște, nu e și născut. El e Tată dinainte de veci. Nu apare un Tată din vreă esență sau din vreun alt tată, care ar duce înapoi șirul de tați într-o desfășurare fără sfârșit. La începutul tuturor, e un Tată absolut netemporal, Persoană conștientă și iubitoare. El e Născătorul ca Persoană, care are ființa plenară nemărginită. Calitatea de născător dinainte de veci e legată de iubirea conștientă a unei Persoane, nu de o esență sau ființă impersonală, inconștientă. Dacă existența dinainte de veci n-ar avea puterea nașterii, n-ar fi plenară. Și dacă n-ar fi a unei Persoane conștiente, ar fi a unei esențe inconștiente, supuse unei legi superioare, fără nici o explicație și lipsită de iubire, deci de plenitudine. E născătoare o Persoană conștientă dinainte de veci. Ceea ce există dinainte de veci e un Tată și un Fiu, ca Persoane. Persoana nu se naște decât din altă Persoană. Și aceasta dinainte de veci. Nu naște și nu se naște decât Persoana, chiar înainte de veci. Nu există ceva din veci înainte de un Tată și Un Fiu. Fiul e, prin urmare, și El dinainte de veci dintr-un Tată. Un Fiu care ar apare cândva în timp n-ar implica un Tată dinainte de veci, ci o esență emanatoare, supusă dezvoltării temporale. Totul cade în acest caz sub timp. Și în zadar se afirmă în acest caz că această esență supusă evoluției în timp, e eternă. Dacă ar fi eternă, ar fi fără sens și inexplicabil să devină Tată și Fiu cândva, în timp. Esența trebuie să fie din veci a unui Tată și a unui Fiu personal. A lega anumite apariții atât de noi ale unei esențe eterne de timp, e o absurditate și o contradicție.

Ființa supremă și plenară există din veci, ca Tată și Fiu, sau își manifestă dinainte de veci, o dată cu existența ei, calitatea de a naște și de a se naște în mod conștient și iubitor ca Persoane îndreptate una spre alta. Fiul nu apare cândva, pentru că nu apare Tatăl cândva în timp. Fiul e născut din Tatăl „dinainte de toți vecii“. Dinainte de toți vecii, de toți *eonii* relativi la o altă existență gândită de Dumnezeu, există iubirea conștient fecundă a unei Persoane supreme ce naște din ea o altă Persoană. Nașterea în Dumnezeu aparține planului etern, netemporal și ea implică Persoana care naște și Persoana care se naște. O Persoană supremă dă naștere altei Persoane dinainte de toți vecii, ceea ce înseamnă că, pe de altă parte, o Persoană naște și alta este născută dinainte de toți vecii, fără să fi existat ceva înainte de Persoana care naște și de cea născută.

Tatăl naște nu dând o parte din ființa Lui, ci întreagă. El totuși continuă să existe, având și El ființa întreagă. Tatăl și Fiul au din veci în comun ființa întreagă, dar Tatăl dând-o, iar Fiul primind-o. Dinainte de veci apare din sânul Tatălui nu o Persoană cu o ființă repetată, ci purtând aceeași ființă întreagă a Tatălui. Nu se repetă ființa plenară, pentru că ea este nemărginită, ci din Tatăl care o poartă întreagă se naște și e născut dinainte de toți vecii un alt ipostas purtător al ei. Nu apare ființa divină cea nemărginită într-o repetare a ei în alt ipostas, ci un alt mod de posedare a ei. Nașterea face ca ființa divină să fie purtată și în mod filial, pe lângă cel patern, sau o arată din veci purtată în aceste două moduri, fără de care nu s-ar arăta iubitoare. Aceasta arată activă iubirea în viața interioară a lui Dumnezeu. Dumnezeu e Viața. Iar viața e iubire

interpersonală. Iar cea mai curată și mai deplină iubire și viață e aceea ce și-o comunică Tatăl și Fiul suprem.

Am văzut că o Persoană în Dumnezeu e numai Tată dinainte de toți vecii. El nu e și un Fiu al unei esențe sau al unui alt Tată și așa la nesfârșit. Și e numai Tată al unui singur Fiu, pentru ca iubirea Lui părintească să aibă prin aceasta gradul absolut. Pe lângă aceea, mulți fii ar reprezenta alte și alte moduri de existență ale ființei divine. N-ar putea fi primită întreagă de un unic Fiu, ca să o aibă împreună cu Tatăl. Numai primind-o întreagă un unic Fiu de la Tatăl, e și iubirea între ei absolută. În sfârșit, mai mulți fii ai aceluiași Tată, sau ai unor tați decurgând unii din alții și deveniți la rândul lor fii, ar reprezenta emanații în trepte ale existenței supreme. Și aceasta datorându-se unei legi, ar arăta că divinitatea nu-și poate păstra plenitudinea existenței, ci e purtătoarea unei potențe neplenare, ceea ce ar face inutilă și imposibilă o lume creată, categoric distinctă de existența plenară a divinității, dar putând fi ridicată în desăvârșirea lui Dumnezeu, cum nu poate fi ridicată o existență emanată dintr-o esență neplenară. Ar fi o singură lume cu diverse grade de existență, deci nici plenară, nici cu totul dependentă de autoputernicia lui Dumnezeu, capabil să o ridice la Sine din insuficiențele ei. De aceea și Fiul trebuie să fie numai Fiu, nu și Tată. Numai așa e plin întreg de iubirea față de Tatăl, e întors întreg spre Tatăl, arătând unirea lor, dar și punând în relief paternitatea absolută a Tatălui. Vom vedea că aceasta va face ca întreaga existență creată să fie întoarsă și ea spre Tatăl. Totul se unește prin Fiul în Tatăl. Numai așa se poate realiza o unitate desăvârșită între toate, o unitate filială a tuturor în unicul Tată prin unicul Fiu. Numai dacă toate vin din iubirea Tatălui, toate se întorc cu iubire filială spre Tatăl. Toate vin la existență din iubirea Tatălui, care le face după chipul Fiului. Toate sunt iubite de Tatăl în Fiul și toate se întorc spre Tatăl prin Fiul. Nu există pentru Tatăl o existență iubită dincolo sau în afară de Fiul. Și de aceea toate sunt făcute pentru a fi adunate în Fiul și împreună cu Fiul în Tatăl. Căci nici cele ce provin din iubirea Tatălui prin Fiul nu pot găsi o țintă a iubirii lor în afară de Tatăl, în care se adună împreună cu Fiul. Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Aceasta este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El... Iar vestitorul acestei taine s-a făcut însuși Cuvântul lui Dumnezeu, devenit om. Aceasta a dezvăluit, dacă e îngăduit să o spunem, însuși adâncul bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care făpturile toate au primit începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit începutul toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor, începutul existenței și sfârșitul în Hristos“ (*Răsp. către Talasie*, 60, Filoc. rom., III, p. 329).

Tot Sf. Maxim spune că, dacă omul nu s-ar fi despărțit prin neascultare de Dumnezeu, n-ar fi căutat ținta sa, înaintea sa, printr-un așa-zis progres, ci și-ar fi dat seama că ținta sa e însăși originea sa; deci s-ar fi întors spre ea, cunoscând-o cu ușurință ca ținta sa (*Răsp. către Talasie*, 59, Filoc. rom., III, p. 320).

Despre neieșirea Sfintei Treimi din Sine, îmbinată cu adunarea tuturor în Ea, Sf. Grigorie Palama spune: „Căci bunătatea nu este întreită, nici o treime de bunătăți, ci bunătatea cea mai înaltă este Sfânta Treime... revărsându-Se din Sine spre Sine, fără să curgă din Sine, bazându-Se pe Sine în chip dumnezeiesc

dinainte de veacuri și fiind nehotărnicită și hotărnicindu-Se singură pe Sine și toate hotărnicindu-le și spre toate întinzându-Se, nelăsând nici una din existențe în afară de Sine“ (*Op. cit.*, cap. 37, Filoc, rom., VII, p. 448). Se hotărniceste pe Sine, căci nu se amestecă cu cele create, dar le cuprinde pe toate, nefiind nimic în afară de sine și în afară de cele create prin puterea Ei.

Dar Fiul își arată întoarcerea Sa, prin iubire, spre Tatăl nu numai prin faptul că nu mai naște și El alt fiu, din care s-ar naște altul și așa mai departe; ci prin faptul că e o a treia Persoană neprovenită din El, ci ipostasiată ca o suflare iubitoare a Tatălui Către El, care îl atrage și El pe Fiul spre Tatăl. Tatăl îl are astfel pe Duhul ca pe Cel ce se bucură împreună cu Sine de Fiul, iar Fiul, ca pe Cel ce se bucură cu Sine de Tatăl. Căci bucuria a două Persoane una de alta se cere împărtășită de o a treia și se arată desăvârșită când primesc pe o a treia să se bucure împreună cu fiecare de cealaltă. Iar a treia Persoană nu trebuie să fie alta și alta pentru fiecare din cele două. Prin aceasta cele două Persoane nu s-ar vedea într-o deplină unire între ele. Prin aceasta Tatăl și Fiul se bucură și Ei împreună cu Duhul. Dar acest al Treilea nu poate proveni decât din Tatăl și nu poate fi îndreptat decât spre Fiul, ca Fiul să-L primească ca pe Cel care Se bucură și El de Sine cu Tatăl și cu Sine de Tatăl. Fiul nu poate fi originea unei Persoane pe care să o aibă din inițiativa Sa, bucurându-Se împreună cu El de Tatăl. El rămâne Fiu chiar în împreuna bucurie a Duhului de bucuria Lui de Tatăl.

Iar când Fiul se face om, bucuria Tatălui de Fiul ca om și de toți cei uniți cu El, are împreună cu ea bucuria Duhului; iar bucuria Fiului întrupat și a celor alipiți Lui prin credință de Tatăl, este întărită de împreună bucuria Duhului.

Sf. Grigorie Palama o spune aceasta astfel: „Fiindcă bunătatea prin naștere ca dintr-un izvor este Cuvânt, iar Cuvânt fără Duh nu ar putea să-și închipuie cineva având minte, de aceea Dumnezeu-Cuvântul, care e din Dumnezeu, are împreună provenind din Tatăl pe Duhul Sfânt... Duhul acesta al Cuvântului e ca o dragoste negrăită a Născătorului față de Cuvântul născut în chip negrăit. De Aceasta se folosește însă și Cuvântul și Fiul prea iubit față de Născătorul, dar ca Unul ce-L are împreună ieșit cu Sine din Tatăl și odihnindu-se în El pentru unitatea ființei... Nu numai Cuvântul, ci și Duhul este de la Tatăl, nu născut, ci purces, dar fiind și al Fiului, care îl are de la Tatăl ca Duh al Adevărului, al Înțelepciunii și al Cuvântului. Căci Adevărul și Înțelepciunea sunt Cuvântul potrivit al Născătorului, Cuvântul care se bucură împreună cu Tatăl... Această bucurie dinainte de veci a Tatălui și a Fiului este Duhul Sfânt, ca unul ce e comun amândurora în ce privește întrebuințarea (de aceea se trimite de amândoi la cei vrednici), dar numai al Tatălui în ce privește existența; de aceea purcede numai de la Tatăl în ce privește existența“ (*Op. cit.*, cap. 36, Filoc. rom., VII, p. 446).

Deși Sf. Grigorie Palama declară categoric că Duhul purcede numai de la Tatăl, el afirmă și o legătură între Duhul și Fiul, ca „o împreună ieșire“ a Duhului cu Fiul din Tatăl, dar a Duhului prin purcedere, iar a Fiului prin naștere. Pe de altă parte, Duhul e în folosul comun al Tatălui și al Fiului, ca unul ce reprezintă bucuria comună a unuia de altul. Dar întrucât are purcederea numai de la Tatăl, nu și de la Fiul, însă împreună cu nașterea Fiului, întărește bucuria Tatălui și a Fiului unul de altul, bucuria Tatălui ca bucurie de Tată, iar bucuria Fiului ca

bucurie de Fiu. Aceasta face ca Fiul să aibă și El o bucurie de purcederea Duhului din Tatăl.

O bucurie a unuia din altul, necomunicată unui al treilea, legat de amândoi, e o bucurie închisă. Necomunicarea ei și a iubirii care o produce unui al treilea e însoțită de o frică a micșorării iubirii față de celălalt, prin comunicarea ei unui al treilea. Această frică o are și cel iubit. Și el se teme că cel ce-l iubește îl va iubi mai puțin dacă va comunica iubirea față de sine unui al treilea, sau dacă acela socotește că iubirea lui față de sine se întărește prin comunicarea ei unui al treilea. Necomunicarea iubirii unui al treilea ar însemna ca fiecare din cei doi se teme de o prea mare intimitate a unuia din ei cu un al treilea, de prea marea deschidere a unuia din ei unui al treilea. Aci apare fenomenul geloziei. Dar aceasta apare numai în iubirea nedeplină a fiecăruia din ei.

Numele de Cuvântul și Înțelepciunea date Fiului accentuează și mai mult interioritatea reciprocă dintre Tatăl și Fiul.

Am văzut că bunătatea sau iubirea nu poate fi simțirea unei existențe monopersonale, a unei existențe solitare. Dar Dumnezeu e bun și iubitor nu numai pentru că e un Tată și un Fiu care se iubesc, ci și pentru că comunică fiecare și unui al treilea bucuria iubirii lor. Aceasta este și ea o experiență a omului ca chip al lui Dumnezeu. Chiar știrea cuiva de sine e condiționată de știrea de un altul și știrea amândurora de ei e condiționată de știrea de un al treilea. Aceasta e legătura ființială între persoane. Știrea de mine e atât de unită cu știrea de tine, încât Sf. Grigorie de Nyssa a putut spune că în Sfânta Treime, unde unirea între Persoane e desăvârșită, Tatăl îl știe pe Fiul ca „un alt Sine” (*Contra Eunomium*, lib. II, P.G., 45, col. 495). Nu pot ști de mine, dacă nu știu de tine și de un al treilea. Așa putem înțelege că Fiul are și calitatea de Cuvânt și Înțelepciune. Ca atare e nu un Cuvânt și o Înțelepciune în Sine, ci în unire cu Tatăl și cu un al Treilea. Mă disting de tine ca persoană și totuși nu mă pot despărți de conștiința de tine și de un al treilea, nici chiar în conștiința de mine. Fiul e Cuvânt și Înțelepciune, dar e Cuvântul și Înțelepciunea Tatălui. Fără un Cuvântător nu poate fi Cuvânt. Și Tatăl, știind de Sine, știe de Fiul; revelându-se ca vorbitor al Cuvântului, Îl naște pe Cuvântul ca Persoană nedespărțită de Sine. Iar iubirea pe care o suflă peste Fiul e și ea o Persoană distinctă. Iar Fiul, primind suflarea iubitoare și, prin aceasta, îmbrățișarea Tatălui, o trăiește pe Aceasta și ca devenind proprie Lui, penetrată în El, dar și ca Persoană deosebită de Sine și de Tatăl. Fiecare persoană le trăiește deodată pe amândouă celelalte. Nu poți trăi izolat cu una, fără alta, ci pe fiecare o vezi unită cu o a treia și tu însuși te vezi unit prin una, cu o a treia. Tatăl îl vede unit cu Fiul pe Duhul, care strălucește din Fiul, Fiul îl vede împreună cu Tatăl pe Duhul, care purcede din El. Fiecare îl vede împreună cu al Doilea pe al Treilea.

Fiul e numit și Cuvântul sau Înțelepciunea Tatălui, arătându-se și prin aceasta că e revelația Tatălui. Iar bucuria Tatălui de Fiul, comunicată unui al Treilea, arătând desăvârșirea iubirii Tatălui față de Fiul, e considerată și ca o suflare a Vieții Tatălui spre Cuvântul Lui. În comparație cu Cuvântul, ca imagine a Tatălui în gândirea Lui despre Sine, Duhul reprezintă revărsarea iubitoare a Tatălui ca Viață peste imaginea Sa. Tatăl nu poate simți în deplinătate viața Sa fără bucuria de imaginea Sa. Și imaginea și bucuria de ea, redau plinătatea

existenței lui Dumnezeu numai dacă sunt ipostasuri, sau Persoane. Tatăl nu s-ar putea bucura deplin de imaginea cugetată a Sa și de simțirea Sa ca Viață, care cuprinde și Imaginea Sa, dacă n-ar comunica și el cu El. Tatăl este Izvorul chipului și al vieții sau simțirii existenței Sale, toate trei trăindu-se ca ipostasuri strâns unite. Chipul gândit al Tatălui nu L-ar reda în întregime pe Tatăl sau Izvorul Său, dacă n-ar avea și Simțirea Tatălui, deși nu se confundă cu ea. Nici simțirea sau Viața Lui n-ar fi întreagă, dacă n-ar fi simțire de chipul Tatălui, dacă n-ar cuprinde și chipul Tatălui în ea. De aceea, chipul Tatălui nu e privat de Simțirea Lui și nici aceasta de chipul Lui. Fiecare Persoană are în Sine, împreună cu Tatăl, și pe cealaltă, cu toată bunătatea Tatălui. Dar fiecare trăiește toată plinătatea din relația Sa deosebită cu celelalte două. Fiul trăiește toată bunătatea Treimii ca Fiu, însă tocmai prin aceasta o trăiește nu numai cu iubire filială, ci și cu iubirea care simte în ea iubirea Tatălui față de Sine.

Iubind pe Tatăl ca Fiu, trăiește în iubirea Sa filială iubirea tatălui față de Sine. Dar în iubirea Tatălui față de Sine nu trăiește numai pe Tatăl care-L gândește dându-I existența, ci și Viața sau simțirea Tatălui față de Sine. Duhul, la rândul Său, deși se trăiește ca Viața sau Simțirea Tatălui, trăiește o dată cu Tatăl, ca Izvor al Vieții sau al Simțirii, adică al Său, și pe Fiul ca Cel spre care e îndreptat El ca simțire a Tatălui.

Vom vedea că lumea creată va fi și ea, prin raționalitatea sau structura ei, capabilă de a fi cunoscută ca fiind după chipul Tatălui („după“ Cel ce e „chipul Tatălui“), și ca plină de sensibilitate, atât în planul natural, cât și în planul ei înălțat în Hristos. Dumnezeu va fi nu numai cugetat în natură și în Hristos, ci și simțit, sau trăit ca Viață prin Duhul. Sau se va simți prin toată suflarea Duhului, dar ca Persoană. De aceea, Duhul se numește și „de viață făcătorul“.

Dumnezeu n-ar fi plinătatea existenței, dacă ar fi numai existența conștientă de Sine, sau existența ce se cugetă, reduplicându-se interior prin cugetare, și nu și ca viață ce se trăiește ea însăși și se bucură de Sine. Dar Dumnezeu se trăiește conștient și se știe bucurându-Se de existența Sa și simțindu-Se cu toată intensitatea. El e și izvor de gândire și izvor de viață, nedespărțite între ele și între ele și Tatăl ca izvor.

Mai trebuie subliniat, în înțelegerea Treimii ca plinătate de existență, și faptul că Persoana a Doua și a Treia nu sunt pentru Persoana Întâi sânuri de odihnă, sau de oprire a mișcării mai departe, în sensul unei limitări. Sf. Grigorie de Nazianz afirmă că Unimea dumnezeiască se oprește din mișcarea ei în Treime „din pricina desăvârșirii“. „Unimea mișcându-Se din pricina bogăției și depășindu-Se doimea (căci e mai presus de materie și formă din care se alcătuiesc cele create), se hotărniceste în Treime din pricina desăvârșirii“ (*Cuv. despre pace*, cap. 8; P.G. 36, II, 60). Unimea se mișcă pentru că e bogată în existență, dar bogăția ei se arată desăvârșită în Treimea Persoanelor. Sf. Maxim Mărturisitorul declară în explicarea locului (*Ambigua*, cap. 1), că în Treime își are Dumnezeu desăvârșirea ca existență concretă, pentru că în Ea se arată concret ființa cea nemărginită.

De fapt, o persoană singulară, chiar dacă ar fi cugetată nemărginită, nu poate fi în mod real nemărginită, pentru că rămâne monotonă, sau într-un

infinat al vagului, al neprecisului, care nu e propriu-zis infinit. Iar dacă ar încerca să-și precizeze acest vag singură, ea l-ar delimita în mod real. Mai bogată și mai real variată este existența în două Persoane. Celălalt, chiar dacă îți este o graniță a infinității tale monotone, într-un fel te scapă dintr-o infinitate „mărginită”. El îți deschide o altă infinitate, care o îmbogățește pe a ta. El îți îmbogățește viața, el este viața ta, te scapă de monotonie omorătoare.

Dar Sf. Grigorie de Nazianz declară că, dacă prin al doilea nu ai trece spre al treilea, al doilea nu ți s-ar descoperi ca deschis infinității. Aceasta te-ar face să-l părăsești, fără ca să te poți opri nici la al treilea, căci el ți-ar fi și mai limitat ca punct de trecere spre al patrulea și așa mai departe. Importanța celui de al doilea e îmbogățită prin faptul că e punct de trecere, dar și de oprire la al treilea, care arată și importanța acestuia. Dar prin aceasta și al treilea contribuie la descoperirea și mai adâncă a infinității celui de al doilea, făcându-te să-L iubești și mai mult. Astfel, în trei se trăiește în mod desăvârșit infinitatea de către fiecare în el însuși și în ceilalți doi. Ei au în această „hotărnicie” treimică adevărata infinitate.

Între oameni, însă, niciodată nu se produce această oprire la trei readunați în unitate, deoarece nici o treime umană nu are infinitatea. Căci la oameni fiecare fiu devine și el tată al altui sau al altor fii. La oameni, nici o treime nu se mulțumește să rămână la ea însăși. În Sfânta Treime, însă, Tatăl este numai Tată, deci e îndreptat întreg spre unicul Fiu, are în El tot ce înseamnă Fiu, și de aceea Fiul e numai Fiu, deci e îndreptat întreg spre Tatăl, având în el infinitatea iubirii paterne îndreptată spre El și Tatăl având în Fiul infinitatea iubirii filiale îndreptată spre El. Iar Duhul, îndreptându-Se din Tatăl spre Fiul și întorcându-Se din Fiul spre Tatăl, nu face decât să deschidă desăvârșit Fiului infinitatea Tatălui și Tatălui infinitatea Fiului, sau să și-o vadă cu infinitate comună, care e totodată și a Lui, o dată ce și-a însușit iubirea fiecăruia de infinitatea celuilalt.

Din cele spuse s-a văzut că Persoana dumnezeiască e mai mult decât infinitatea. Căci ultima este a primei și nu invers. Persoana își manifestă cum voiește diferitele forme ale infinității, dar acestea nu dispun de Persoană. Dar am văzut că, dacă infinitatea unei Persoane izolate este o infinitate vagă și formele în care e manifestată poartă trăsăturile unei unice Persoane, infinitatea unei a doua Persoane, deși născută de prima, deschide primei Persoane o infinitate nouă și o descoperă chiar pe a acesteia, într-o mai mare complexitate. Iar în comuniunea celor două cu a treia Persoană, infinitatea se descoperă și mai bogat, în mod desăvârșit și ca o unică infinitate de infinită varietate. Chiar la oameni, eu trăiesc ca o mare taină persoana mea, dar o trăiesc ca pe o mai mare taină în unire cu indefinitul semenului și ca pe o și mai mare taină în unirea noastră cu al treilea. E un indefinit de care nu mai dispun numai eu, ca de al meu.

Cu atât mai mare taină este Dumnezeu, ca Treime de Persoane supreme. Fiecare din Persoanele ei are în ea infinitatea, dar o are în comun cu celelalte două. Dacă ar fi numai o persoană, n-ar exista în ea nici simțirea infinității iubirii părintești, nici simțirea infinității iubirii filiale, trăite în

comun, dar în mod deosebit de Tatăl și de Fiul. N-ar simți împreună, dar în mod deosebit, nici infinitatea bucuriei de iubirea lor a Duhului Sfânt, care le arată desăvârșirea iubirii lor. O esență impersonală nu-și trăiește, în mod conștient și în toată varietatea, iubirea, deci e lipsită propriu-zis de bucuria nesfârșită a ei. Trăirea conștientă și în toată complexitatea a iubirii nemărginite este și ea o infinitate. Și nici o persoană solitară nu trăiește complexitatea infinității și formele bogate ale simțirii ei, ci rămâne potențială într-o infinitate mult sărăcită. În fiecare persoană e dată adâncimea potențială a întregii ființe. Dar aceasta e trăită și manifestată la nesfârșit, în bogăția ei mereu activă, în relația dintre persoană și persoană. Căci numai în această relație interpersonală există concret ființa și-și arată bogăția ei prin naștere, purcedere, iubire și viață în bucurie.

Dumnezeu are actualizată ființa Sa, infinită în formele amintite, în mod desăvârșit în cele trei Persoane.

SFÂNTA TREIME ȘI CREAȚIA LUMII DIN NIMIC ÎN TIMP

1. Sensul actului creator și motivul creației

Rodnicia, iubirea și viață infinită a lui Dumnezeu, deși fac existența Lui plenară în El însuși, datorită relațiilor dintre cele trei Persoane, se pot manifesta și în aducerea la existență și în conducerea spre Sine a lumii deosebite după ființă de El. Pe de altă parte, iubirea dintre cele trei Persoane dumnezeiești este singura explicație a creării unei alte existențe decât cea proprie Lui, plenară și necreată dinainte de veci. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că elinii nu primesc aceasta (creația lumii), „necunoscând bunătatea, atotputernică, înțelepciunea și cunoștința lui Dumnezeu, capabile de lucru și mai presus de minte” (Filocalia, vol. II, *Capete despre dragoste*, Sibiu, 1947, p. 99). Dumnezeu n-ar fi creator dacă n-ar fi bun. Iar bun n-ar putea fi, dacă n-ar fi Persoană în relație conștientă cu altă Persoană din veci, mai bine zis cu alte două Persoane. N-ar fi Creator dacă n-ar fi Treime. Dar și invers: dacă lumea aceasta n-ar fi creată, n-ar exista un Dumnezeu bun, conștient și liber. În acest caz n-ar exista nicăieri bunătate și libertate. Lumea creată e o dovadă a Unui Dumnezeu bun, liber și conștient. Ea arată că conștiința, libertatea și bunătatea nu sunt numai niște epifenomene trecătoare și ne semnificative, totul fiind o legitate oarbă și inexplicabilă în originea ei.

Dar bunătatea sau existența plenară a lui Dumnezeu ca Treime nu-L silește să creeze lumea. În acest caz ea ar fi mai mult o emanație a unei esențe. Chiar faptul că Dumnezeu este, prin Treimea Sa transcendentă, plenitudinea liberă a existenței, având totul în Sine, nu-L silește să mai adauge la existența Sa. Treimea este atât explicația pozitivă a lumii ca existență, cât și explicația lumii ca deosebită de El după ființă, ca existență din alt plan sau creată.

Dacă Dumnezeu ar crea lumea din necesitate, ea n-ar fi creată din bunătatea Lui, ba nici n-ar fi creată propriu-zis din nimic, ci ar ieși într-un fel din existența Lui. Și o bunătate silită la un lucru nu mai e propriu-zis bunătate, deci Dumnezeu n-ar fi în acest caz bun în gradul suprem și izvor a tot ce este bun. În acest caz insuficiențele și relele din lume ar deriva din El, nu dintr-o despărțire voluntară a lumii de El. Panteismul emanaționist a căutat să scape de sub puterea acestei concluzii logice, prin ideea gradelor tot mai reduse ale existențelor emenate din esența originală. Dar aceasta ar supune însăși acea esență unei nedeplinătăți, sau mărginiri, admitând incapacitatea ei de a emana din ea la infinit existențe desăvârșite. Iar speranța panteismului evoluționist în faptul că, în timp, lumea va ajunge la o perfecțiune, nu s-a dovedit reală, deși are înapoia ei veșnicia. Apoi de ce n-ar emite esența fundamentală

din ea de la început forme deplin evaluate de existență? În sfârșit, orice panteism supune existența originară unei legități, care își cere explicația ei, dar care nu se poate da.

Creștinismul admite atât perfecțiunea lui Dumnezeu, cât și insuficiența lumii prin ea însăși în calitatea ei de existență creată, dar capabilă de a se bucura de desăvârșire în Dumnezeu, dacă voiește și ea. Ea salvează prin aceasta atât demnitatea libertății în toată existența, divină și umană, cât și existența reală a binelui sau deosebirea între bine și rău.

Sf. Maxim Mărturisitorul întemeiază justetea învățăturii creștine despre creație prin următoarele cuvinte: „Unii spun că fapăturile există dimpreună cu Dumnezeu din veci. Dar aceasta este cu neputință. Căci cum pot cele într-un tot mărginite să existe din veci împreună cu Cel într-un tot nemărginit? Sau cum mai sunt propriu-zis fapături, dacă sunt împreună veșnice cu Făcătorul? Dar aceasta este învățătura elinilor, care nu socotesc pe Dumnezeu Făcător al ființelor, ci numai al însușirilor“ (*Op. cit.*, p. 99-100).

Bunătatea desăvârșită a lui Dumnezeu, deci caracterul treimic al Lui, explică nu numai calitatea Lui de Făcător, ci și pe aceea de Făcător liber, deci faptul că El creează lumea atunci când voiește. Momentul creării e ales de înțelepciunea Lui nepătrunsă, zice Sf. Maxim Mărturisitorul. „Dumnezeu, fiind Făcător din veci, creează când voiește prin Cuvântul cel de o ființă și prin Duhul, pentru bunătatea Sa nemărginită. Să nu întrebi: pentru care motiv le-a făcut acum, o dată ce e pururea bun? Fiindcă înțelepciunea ființei nemărginite e nepătrunsă“ (*Op. cit.*, p. 99).

Faptul că lumea este creată ca mărginită în timp din nimic e solidar cu faptul că lumea nu vine la existență ca o împlinire a lui Dumnezeu. Dumnezeu ca existență plenară prin ființă și prin Treimea de Persoane, nu mai poate fi împlinit. În acest caz, lumea ar trebui să existe din veci. Și El n-ar mai fi atunci propriu-zis Creatorul ei din nimic. Dar ca și Creator își arată superioritatea Lui absolută și transcendentă față de o lume care nu-L poate completa, cu mărginirea și cu totala dependență a existenței ei de Dumnezeu. A creat-o ca să se bucure și ea de existență prin împărtășirea de El. Căci orice grad de altă existență se datorește exclusiv Lui. Dumnezeu se bucură și El de lumea pe care o creează din nimic, în timp, dar numai din bunătatea Lui, care se bucură de bucuria ei. Bucuria aceasta nu-I este necesară Lui, dar în nemărginirea bunătății Lui binevoiește să se bucure și alte ființe de existență și să se bucure și El de bucuria lor și aceasta Îl face să le-o dăruiască. Dumnezeu e departe de orice trebuință, dar și de orice pizmire a bucuriei altor ființe conștiente de existență. Totuși, această capacitate de nepizmire, sau capacitatea de a se bucura de bucuria altora de o existență pe care El le-o poate da, care arată și ea desăvârșirea iubirii Lui, e un motiv care explică crearea lor de către El, dar ca o creare liberă.

Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Dumnezeu Cel supraplin n-a adus cele create la existență fiindcă avea nevoie de ceva, ci ca acestea să se bucure împărtășindu-se pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura“ (*Op. cit.*, III, cap. 46, p. 56).

În felul acesta, hotărârea lui Dumnezeu de a crea lumea și crearea ei se pot numi un *pogorământ*, nu o necesitate. Are și El bucurie din crearea lumii, dar nu o bucurie care-I este necesară, ci o bucurie care se unește, paradoxal, cu

pogorământul benevol. E o pogorâre din generozitate, din plenitudine, din desăvârșire, nu din silă, în care caz nici n-ar fi propriu-zis un pogorământ benevol. Plenitudinea e la baza pogorării, nu o țintă spre care tinde. Dar are bucuria să-și manifeste în aceasta generozitatea plenitudinii.

Și se poate spune că această bucurie a pogorământului din generozitatea plenitudinii exprimă unirea între libertatea lui Dumnezeu și iubirea care e proprie Lui.

2. Lumea – operă a lucrării libere și iubitoare a lui Dumnezeu cel în Treime

Teologia apuseană n-a reușit să vadă creația ca operă a unirii între libertatea și iubirea lui Dumnezeu, datorită despărțirii de tradiția Părinților răsăriteni. Teologia occidentală catolică, deși afirmă că lumea e numai analoagă cu Dumnezeu și că Dumnezeu a creat lumea „după toată substanța ei” (*secundum totam suam substantiam*), e expusă pericolului panteizant, nefăcând o deosebire între ființa și lucrurile lui Dumnezeu. De aceea, expresia de mai sus înseamnă sau că ființa divină are în Sine virtualitatea unor lucrări deosebite de ea, sau că se extinde ea însăși în obiectele aduse la existență. Nu credem că această învățătură e dispusă pentru ultima soluție. Dar până nu se decide pentru deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu, e posibil să se tragă o astfel de concluzie. Și astfel, cu anevoie poate evita chiar o deosebire între Fiul și Duhul Sfânt și lume. Ea vrea să scape de această concluzie, declarând că în interiorul lui Dumnezeu nu se poate deosebi între ideea lumii și ființa lui Dumnezeu, dar îndată ce acea idee se îndreaptă spre obiectele exterioare ale lumii, ea devine multe (Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Herder, 1965, p. 950-961). Dar cum s-ar ivi diferite obiecte existente, dacă n-ar fi în Dumnezeu decât o singură idee a lor?

Teologia protestantă s-a zbatut în a vedea creația, fie ca emanație din ființa lui Dumnezeu, fie ca produsul unui act creator, care nu are la baza lui decât o decizie cu totul discreționară a lui Dumnezeu. Emanationismul a fost propriu teologiei protestante din secolul al XIX-lea. Caracterul discreționar al actului creator, care a produs o lume ce nu are nimic de la Dumnezeu, a fost îmbrățișat de unii teologi protestanți din reacție extremă față de emanționism. Astăzi se caută o soluție între aceste două poziții din dorința de apropiere de învățătura Părinților. În această orientare se declară că Dumnezeu s-a hotărât liber să creeze lumea (deci ar fi putut și să n-o creeze), dar în această hotărâre s-a manifestat ființa Lui. Jürgen Moltman formulează această unire între hotărârea lui Dumnezeu de a crea lumea și între manifestarea ființei Lui în actul creației în felul următor: „După învățătura emanționistă, viața divină se deschide. Dar dacă hotărârea creării este o «hotărâre ființială» a lui Dumnezeu, trebuie să se spună că Dumnezeu se deschide (spre a se comunica) în hotărârea pe care o ia” (*Gott in der Schöpfung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1985, p. 98). În fond, opinia aceasta nu se deosebește de cea a Părinților, pe care o vom prezenta noi în cele următoare.

decât printr-o lipsă de exprimare potrivită, ca cea pe care au găsit-o Părinții, care au făcut o deosebire între ființa lui Dumnezeu, pe care El nu o poate comunica prin libertate și putere, pe care o poate comunica în mod liber. Important e că și în formularea lui Moltmann tot voia lui Dumnezeu decide în ultimă instanță dacă să creeze sau nu lumea, iar voia nu poate comunica decât puterea sau lucrarea ființei, nu ființa însăși; iar lumea nu e însăși puterea sau lucrarea lui Dumnezeu într-o existență distinctă de Dumnezeu, însă nu poate lua ființă și subzista fără puterea sau lucrarea Lui. Totuși, Dumnezeu dă lumii ceva de la Sine prin puterea sau lucrarea Sa.

Avem aici un paradox: ceea ce e adus la existență și susținut în existență e din nimic, dar tocmai de aceea are ca bază puterea lui Dumnezeu. Iar puterea e din ființa lui Dumnezeu, dar se activează prin libertatea lui Dumnezeu. Părinții vorbesc de o „împărtășire“ a lumii de Dumnezeu. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că „toată ființa mintală și supusă simțurilor primește existența prin împărtășire“.

Lumea creată n-ar putea veni la existență și dura în existență fără împărtășirea de Dumnezeu în oarecare fel. Ea nu e făcută din ceva; nici din ființa lui Dumnezeu, nici din altceva. Dar atunci înseamnă că își datorează existența exclusiv puterii lui Dumnezeu, care se manifestă în lucrarea Lui. Fără lucrarea Lui, n-ar putea veni la existență o lume deosebită de Dumnezeu. Ea există și durează datorită puterii lui Dumnezeu, dar nu e însăși puterea lui Dumnezeu. Puterea exclusivă a lui Dumnezeu o creează și o susține, ca pe ceva deosebit de ființa și de puterea Lui. Puterea lui Dumnezeu e deosebită de puterea oricărei alte puteri, prin faptul de a putea crea ceva din nimic și a-l putea susține în existență. Tot ce este real în lume e produsul exclusiv al puterii voluntare a lui Dumnezeu. Realul există în acest sens din împărtășirea de Dumnezeu. Lucrarea creatoare atotputernică a lui Dumnezeu se arată în faptul că ea poate aduce la existență ceva din nimic, sau nefolosindu-se de nimic. Puterea nemărginită a lui Dumnezeu s-a arătat în faptul de a fi creat ceea ce este deosebit de Sine, nefolosindu-se de nici o substanță.

Dar puterea și lucrarea lui Dumnezeu nu numai creează și susțin în existență făpturile, nefolosindu-se de nimic, ci le pot și susține în lucrările lor, adăugând la puterea lor naturală ce le-au dat-o prin creație o putere a Lui mai presus de fire. Puterea și lucrarea susținătoare sunt permanente, întăritoare și desăvârșitoare, comunicându-se ca dar numai celui ce crede și voiește să conlucre cu ele. Ultima implică și din partea lui Dumnezeu și a creaturii o relație liberă, care nu produce o comunicare și confundare de ființă, pe când lucrarea creatoare și susținătoare a lui Dumnezeu e o manifestare liberă numai a lui Dumnezeu. Aceasta face posibilă și o lucrare liberă a creaturii, dar uneori fără o conlucrare conștientă cu puterea și lucrarea susținută a lui Dumnezeu, ba uneori e chiar o lucrare opusă acesteia. În amândouă se vede însă, în orice caz la bază voința liberă a lui Dumnezeu. Dumnezeu însuși creează printr-o putere a Sa, o putere naturală a creaturilor, iar pe o alta le-o dă pe aceasta să o aibă comună cu a Sa, sau face creaturile împreună subiecte cu Sine a puterii Sale mai presus de natura lor.

Lucrarea lui Dumnezeu, deosebită de ființa Lui, face posibilă atât existența deosebită a lui Dumnezeu ca Persoană liberă de creaturi, cât și existența lor deosebită de a Lui. Cine neagă lucrarea lui Dumnezeu deosebită de ființa Lui, neagă atât pe Dumnezeu ca Persoană, cât și creația ca deosebită de El. O spune aceasta Sf. Grigorie Palama: „Dumnezeu având ființă pentru a exista și voință pentru a face, cel ce respinge

deosebirea între ființă și voință, respinge și existența și făptuirea Lui. Respinge existența Lui și facerea lucrurilor create“ (*Antireticul V contra lui Achindin*, cod. Paris. 1238, f. 151 r.). Prin lucrare Dumnezeu face, prin ființă ființează. El nu creează lumea prin ființarea Lui, ci prin facerea liberă. Aceasta face lumea deosebită de Dumnezeu, dar o face operă a Lui.

Faptul că numai deosebirea între ființă și lucrările dumnezeiești și că numai existența în Dumnezeu a unor lucrări necreate dependente de voia lui Dumnezeu fac posibilă aducerea la existență a unei lumi create, deosebite de Dumnezeu, îl spune Sf. Grigorie Palama în multe feluri, precizând că nu ființa, ci lucrarea stă sub voia lui Dumnezeu: „Noi, conduși de adevărul lucrărilor, chiar și când zicem despre Duhul că e făcător al puterii și cunoștinței și al celor apropiate, care aparțin prin natură existențelor create, și prin Creator înțelegem pe Creatorul celor făcute din nimic, și prin aceasta ajungem la ideea lucrărilor și puterilor necreate ale Duhului, înțelegem că Duhul are lucrare de viață făcătoare și de înțelepciune făcătoare, din faptul că Duhul e numit făcător al vieții celor vii și al înțelepciunii celor înțelepți, chiar dacă lucrează o viață și o înțelepciune naturală și creată. Căci numai o cugetare neroadă și dobitocească nu vede din creaturile Celui ce prin lucrarea Lui ne-a adus la existență, lucrarea Lui, ci sau o confundă cu creaturile, sau o identifică cu ființa lucrătoare“ (*Antireticul V*, cod. Paris. 1238; la Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu 1938, p. CXXIV, f. 144).

Învățătura aceasta vede o legătură indisolubilă a lumii create cu Dumnezeul cel necreat, dar fără să le confunde și fără a vedea lumea ca o emanație, sau ca o operă necesară a lui Dumnezeu, căci, în acest caz, l-ar supune pe Dumnezeu necesității de a produce lumea. Legătura amintită se datorează faptului că, prin lucrări, Dumnezeu se arată bun, dar și liber și atotputernic. Căci o bunătate fără libertate n-ar fi cu adevărat bunătate, iar fără atotputernicie, ar fi o bunătate mărginită, care l-ar limita pe Dumnezeu însuși.

Lucrările prin care Dumnezeu creează lumea, o susține și o desăvârșește, ducând-o spre Sine, sunt forme ale bunătății necreate. Iar opera lor poate fi atât lumea creată și darurile ei create, cât și darurile necreate ale îndumnezeirii ei, deci tot referitoare la ea. Prin aceasta se dovedește că bunătatea lui Dumnezeu nu e închisă numai în interiorul Lui, în relațiile celor trei Persoane, ci se poate îndrepta și spre existențe în afară de Sine, dar le poate și crea pe acestea, nefiind silit să-și mărginească bunătatea numai în arătarea ei față de ceea ce ar exista deosebit de El, fără voia Lui. Iar putința de a înzestra lumea creată cu darurile necreate, arată atât atotputernicia Lui, prin care a creat lumea din nimic, cât și bunătatea Lui nemărginită; dar și o conformitate a lumii create cu sine, o dată ce ea se poate folosi de darurile necreate ale lui Dumnezeu, sau poate fi făcută mediu transparent pentru lucrările Lui necreate, iar persoanele create subiecte ale altor lucrări, împreună cu Dumnezeu însuși, ridicând la înălțimea vieții Lui viața lor și la înălțimea de cunoscătoare și trăitoare reale ale vieții Lui, într-un dialog de deplină intimitate. Sau putința lui Dumnezeu de a înzestra lumea creată cu darurile necreate, aruncă o punte între Dumnezeu cel necreat și lumea creată, dar arată și că Dumnezeu a făcut lumea capabilă de a încăpea în ea viața necreată a Lui. Aceasta arată din nou bunătatea nelimitată a lui Dumnezeu, care trece peste deosebirile între creat și necreat. Putința aceasta a bunătății dumnezeiești e

implicată de altfel chiar și în faptul că, prin lucrări necreate, Dumnezeu poate da naștere unei lumi create.

Despre efectul creat al lucrărilor necreate ale lui Dumnezeu, Sf. Grigorie Palama spune, referindu-se la Dionisie Areopagitul: „Cum ar fi deci voirile dumnezeiești și bune create, dat fiind că sunt determinate și făcătoare ale lucrurilor? Cum ar fi creată însăși ființa supraființială, care e mai presus de toată bunătatea? Ea e Providența de bine făcătoare, cea manifestată, care e bunătatea ce depășește toate și cauza tuturor bunurilor, sau cauza de ființă, de înțelepciune și de viață făcătoare a celor ce s-au împărtășit de ființă, de viață și de minte“ (*Op. cit.*, p. CXXIII, cod. Paris. 1238, f. 140; P. G. 3, 816 D).

Numai Fiul și Duhul Sfânt ies din ființa Tatălui și anume Fiul prin naștere, iar Duhul Sfânt prin purcedere. Lumea este adusă la existență prin lucrarea voită a lui Dumnezeu, care dă lumii o ființă deosebită de a lui Dumnezeu, adică din nimic, căci în afară de El nu mai există nimic. Căci dacă ar mai exista ceva, aceasta l-ar limita, privându-l de calitatea de Dumnezeu (Sf. Chiril al Alexandriei, *Thesaurus* IV: P. G. 75, col. 276).

Dintre teologii ortodocși de azi amintim pe Prof. Georg Galitis, care explică creația prin lucrarea lui Dumnezeu, socotind că altfel lumea s-ar identifica cu Dumnezeu în mod panteist. În *Zu einer Theologie der Materie*, Thessalonic, 1985, el zice: „Deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu ne apără de o mistică panteistă și de o înțelegere panteistă a materiei îndumnezeite“.

Teologia occidentală, necunoscând deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu, a ajuns inevitabil la un fel de înțelegere panteistă a lumii. Identificând în Dumnezeu ființa cu lucrarea, ea vede în lume o parte a ființei lui Dumnezeu. Dar aceasta este o imposibilitate. Tot ce iese din ființă e *născut* din ființă (la Dumnezeu și *purces*). De aceea, teoria emanației unor grade mai reduse de ființă din ființa – izvor nu e valabilă.

Dar ființa nu există real decât în ipostas. De aceea, ca să *nască* trebuie să fie în ipostas. Orice ființă există în ipostasuri: plante, animale, oameni. Și orice ipostas se naște din alt ipostas, sau se formează din sămânța lui. Iar această lege e dată chiar prin modul de a fi al lui Dumnezeu: ipostasul Tatălui *naște* ipostasul Fiului și *purcede* pe al Duhului. În creație, numai pământul, apa, aerul sunt naturi neipostasiate, care de aceea nu nasc, ci servesc doar ca materie de hrănire materială a ipostasurilor existente, fiind un fel de ființă virtuală a ipostasurilor.

Dar toate ipostasurile au nu numai puterea de a se naște, ci și de a lucra asupra a ceva, adică nu numai puterea de a-și comunica ființa prin naștere, ci și puterea de a face ceva asupra a ceva ce le este exterior, menținându-se prin aceasta legătura între toate ale lumii, fără a le confunda. Animalele au această putere prin impuls involuntar. Plantele iradiază din ele o putere la fel fără voie. Omul lucrează cu voia asupra altora, dar își extinde o influență și fără voie. Dumnezeu fiind desăvârșit, liber și atotputernic, lucrează numai cu voia, dar El poate prin lucrarea Lui, nu numai să organizeze și modifice ceea ce există, ci și să creeze o lume din nimic. În puterea de a face ceva exterior în mod voit, se arată din nou caracterul de Persoană al lui Dumnezeu și al omului. Astfel, dacă e propriu ipostasului de a naște, tot lui îi este propriu de a face ceva. La om, ca existență conștientă, în lucrare intervine voința, dar într-o anumită măsură

și în naștere. Aceasta îl arată pe om ca ipostas-persoană. Dumnezeu Se arată, prin nașterea și prin lucrarea exclusiv voită, Persoană desăvârșită; iar în lucrarea care creează o existență din nimic, se arată Persoană atotputernică. Emanația nefiind prin naștere, nici facere voită, ci o mișcare a esenței care nu există real de sine, se dovedește o simplă închipuire a filosofiilor panteiste.

Deci, deosebirea între Dumnezeu și om în capacitatea amândurora de a naște din ființă și de a face ceva deosebit prin lucrarea voită, e că Dumnezeu poate și crea din nimic prin lucrare, pe când omul nu poate lucra decât asupra a ceea ce este.

La Dumnezeu, numai Fiul și Duhul Sfânt ies din ființa ipostasiată a Tatălui, Fiul prin *naștere*, iar Duhul Sfânt prin *purcedere*. Lumea este prin lucrarea voită a Lui, care-i dă o ființă deosebită de ființa Lui. Dumnezeu poate da ființă și altor existențe decât a Lui. Prin lucrarea creatoare a unei alte existențe, Dumnezeu nu rămâne numai cu ființa Lui întreit ipostatică, iar prin lucrarea sa omul nu rămâne închis în natura sa pluriipostatică. De aici rezultă paradoxul: numai în faptul că lumea nu emană din ființa lui Dumnezeu, ci e creată din nimic, deci cu mult inferioară Lui, se arată atotputernicia Lui, cu atât mai mult cu cât lumea e negrăit de măreață și de complexă în ființa ei. Dacă ea ar emana din El, l-ar arăta pe Dumnezeu, chiar dacă ea ar veni la existență prin voia Lui – cum se afirmă contradictoriu în unirea emanației cu voința – având în sine niște imperfecțiuni pe care le transmite și lumii, ca imposibil de vindecat, deci L-ar arăta ca o esență neatotputernică. Și pe lângă aceea s-ar arăta că acest Dumnezeu nu poate crea o existență din nimic. Numai în crearea lumii din nimic sau în lumea creată din nimic se arată, paradoxal, atotputernicia lui Dumnezeu, deci se arată ca Dumnezeu adevărat, nesupus în mod fatal unei îngustări.

Dar deosebirea între lucrările alese și folosite de voința lui Dumnezeu și între ființa Lui, arată că Dumnezeu are caracter personal și anume că e o treime de persoane, căci o Persoană solitară, fără iubirea din veci față de altă Persoană, nu e Persoană. Unde n-ar fi decât ființa impersonală, totul ar fi emanație din ea. Dar aceasta am văzut că este o imposibilitate. De aceea, creațiunea ca operă a lucrării dumnezeiești, e opera Sfintei Treimi. Iar întrucât ființa lui Dumnezeu e a celor trei Persoane în mod nedespărțit, fiecare lucrare a lui Dumnezeu e a tuturor celor trei Persoane. Am văzut mai înainte că Sf. Maxim Mărturisitorul explică un text al lui Dionisie Areopagitul, spunând: „Toate lucrările dumnezeiești, toată teologia le atribuie nu unei singure Persoane, ci Sfintei Treimi, afară de proprietățile celor trei Persoane” (P. G. 4, col. 242 b).

Deci, fără Sfânta Treime, lumea nu s-ar fi produs prin creație, ci ar fi o emanație a esenței impersonale, ceea ce am văzut că este imposibil.

Dar aceasta nu înseamnă că lumea nu se împărtășește într-un fel de Dumnezeu. Aci avem un alt paradox: lumea e creată de Dumnezeu din nimic, dar pe de altă parte, se împărtășește de puterea Lui, fără ca aceasta să-i devină ca necreată, putere naturală proprie. Proprii îi devin alte puteri necreate și necreatoare ale lui Dumnezeu, după ce odată a fost creată capabilă, să devină și suport al lor, nu după ființa ei, ci după har, ca dăruindu-i-se mereu de Dumnezeu, sau având mereu punctul de plecare în Dumnezeu, cu voia Lui. Am dat unele citate despre aceasta mai înainte. Mai dăm unul din Sf. Grigorie Palama: „E drept că toate se împărtășesc de Dumnezeu, dar e foarte mare deosebire între această împărtășire și cea a ființei... Deosebirea aceasta e suficientă

ca să ne arate că numai împărtășirea celor ce trăiesc dumnezeiește e necreată“ (*Op. cit.*, p. 213, *Despre participare*, cod. Paris, 1238, f. 206 v.).

Faptul că lumea nu e o parte din ființa lui Dumnezeu – și insuficiențele ei arată aceasta –, nu înseamnă că nu are o anumită asemănare cu Dumnezeu, sau că Dumnezeu nu are în voința Lui de a crea lumea un temei în plenitudinea ființei Lui. El are în plenitudinea ființei Lui capacitatea de a crea lumea, ca pe o existență capabilă de a fi într-o comunicare cu El, prin puterile naturale ce I le-a dat creând-o. De aceea, învățătura Părinților, deși afirmă că lumea e creată din nimic, și nu e o parte a ființei lui Dumnezeu, totuși o socotesc operă a atotputerniciei și înțelepciunii Lui. Deci, lumea deși creată din nimic, reflectându-le pe acestea sau tocmai de aceea, arată în sine semnele atotputerniciei și înțelepciunii lui Dumnezeu.

Atotputernicia, puterea fără margini a lui Dumnezeu, s-a arătat chiar în faptul că El a putut aduce ceva la existență fără să aibă nevoie de nici o substanță anterioară și poate susține acel ceva în existență exclusiv prin puterea Lui, fără nici o contribuție a unei substanțe, care ar ajuta la menținerea a ceea ce a creat.

Un Dumnezeu întreit personal, deci nesupus vreunei legi, este singura explicație suficientă a creării unei existențe deosebite de El. Desigur, lumea nu decurge în mod necesar din Treimea Lui. El nu e silit să o creeze, tocmai pentru că are în Treimea Lui toată bucuria de infinitatea și plinătatea vieții. Dar o poate crea pentru că are această plinătate. Treimea e temei atât pentru puțința creării lumii din nimic, cât și pentru libertatea Lui de a o crea sau nu. Și Treimea are în iubirea din sânul Ei un motiv pentru crearea lumii. Neputința de a crea ar însemna că Dumnezeu e lipsit de libertate și de atotputernicie. Dar necesitatea de a o crea ar însemna de asemenea o absență în El a libertății și a adevăratei atotputernicii și lumea venită în acest caz la existență n-ar fi propriu-zis creată, ci emanată din ființa Lui, pe de o parte bogată, pe de alta insuficientă, pe de o parte producătoare de viață, pe de alta de moarte, mai bine-zis producătoarea unei vieți care poartă în ea germenul morții.

Dumnezeu poate crea lumea, dar nu e silit să o creeze. El se hotărăște în mod liber să o creeze. El își arată și în aceasta libertatea nemărginită și atotputernică. Creând-o din nimic, își arată, pe lângă atotputernicie, suficiența Lui în Sine, libertatea Lui personală neîngustată, mai bine-zis libertatea și atotputernicia tripersonală.

Dar a avut Dumnezeu nevoie să-și arate puterea Lui nemărginită creând lumea în mod liber și din nimic? Și cui a avut nevoie să o arate? Lumii? Aceasta ar însemna să nu aibă în Sine tot ce Îl putea face fericit. A avut nevoie să-și dovedească puterea Sieși? Dar El nu știe de puterea Sa și fără să și-o arate? Deci, El n-a avut nici o nevoie să-și arate cuiva sau Sieși atotputernicia.

Hotărârea de a crea lumea fără folosirea vreunei substanțe preexistente a luat-o Dumnezeu știind de această putere a Lui. Aceasta pentru că știa că va face o lume conformă cu ceea ce are El însuși, sau cu ceea ce este El în Sine însuși. Nu poate veni la existență ceva care să nu aibă o asemănare cu vreun fel de existență posibilă care este în El. Căci El are în plenitudinea existenței Sale tot ce poate fi existență. Existența creată de El trebuie să aibă o asemănare cu unele moduri ale existenței Lui plene. El creează și moduri inferioare, dar pe acestea întrucât sunt necesare modurilor superioare mai asemănătoare exis-

tenței Lui plenare. Pe lângă aceea, chiar în modurile inferioare create este o raționalitate cu baza în raționalitatea Lui supremă.

Unii din filosofii elini socoteau că lumea nu vine la existență de la un unic „dumnezeu“, în varietatea ei. Dumnezeu n-ar fi putut crea decât pe om, ca ființă superioară, nu și lucrurile inferioare. Sf. Chiril al Alexandriei răspunde că aceasta ar atribui lui Dumnezeu un fel de dispreț față de celelalte părți ale lumii (*Contra Julien*, în „*Sources chrétiennes*“, nr. 322, p. 305). La aceasta se poate adăuga că omul e legat în existența lui de lumea materială inferioară. Toată creația e o unitate. În lume, vede sau descoperă omul pe Dumnezeu. Unitatea și armonia ei însăși este o minune. În întregimea ei unitară, vede omul măreția și înțelepciunea lucrării lui Dumnezeu și cu ajutorul ei se dezvoltă pe sine însuși. În plus, atotputernicia lui Dumnezeu se vede și în faptul de a fi dat o importanță unor lucruri așa de mici. În aceasta se vede înțelepciunea lui Dumnezeu, unită cu bunătatea Lui. Sf. Chiril al Alexandriei găsește că, negând lui Dumnezeu voința de a crea părțile inferioare ale lumii, i se aduce marea ofensă de a-L socoti „orgolios și neputincios“. „De fapt, dacă Dumnezeu nu creează totul, aceasta e sau din orgoliu, sau din neputință... Dar Dumnezeu n-are decât o pasiune: bunătatea. Iar o existență bună nu e nici orgolioasă, nici neputincioasă. Și Dumnezeu este această bunătate: bunătatea totală de a crea toate lucrurile“.

Sfinții Părinți afirmă că lumea este creată nu numai de bunătatea lui Dumnezeu, ca să fie și ele asemănătoare cu El în bunătate, în întregirea lor, ci și de înțelepciunea Lui, ca să arate în ea această înțelepciune, dar și de puterea Lui, ca să arate în ea o asemănare cu puterea Lui.

Dar între lumea asemănătoare cu Dumnezeu și Dumnezeu ca prototip al acestei asemănări este, pe de o parte, o infinită distanță, pe de altă parte, între El și lumea creată e o relație vie prin care lumea se umple tot mai mult de bunătatea, înțelepciunea și puterea prototipului, fără ca prototipul și lumea asemănătoare Lui să se confunde în sensul panteist. Căci primul își menține pururea ca suport identitatea identică cu prototipul, deci lumea depinde de acela și tinde spre el.

Dumnezeu este prototipul plenitudinii, iar creația chipul plenitudinii, chemat să se umple tot mai mult din plenitudinea Aceluia.

În atotputernicia lui Dumnezeu de a crea o existență fără trebuința ca aceasta să fie una cu ființa Lui, ci numai asemănătoare cu unele sau altele din conținuturile Lui și în armoniile voite de El, se arată o și mai mare libertate a lui Dumnezeu, decât în ideea că Dumnezeu s-a putut hotărî liber pentru aducerea lumii la existență, dar lumea adusă la existență prin această hotărâre nu putea fi decât parte emanată din ființa Lui.

După Sfinții Părinți, lumea este un chip și o umbră a prototipului dumnezeiesc, ce înaintază mereu spre conținutul prototipului dumnezeiesc, care e în special Cuvântul Tatălui, ca să se umple de El, mai ales începând de la întruparea Lui, iar deplin în viața viitoare. Sf. Maxim Mărturisitorul spune aceasta astfel: „Chiar dacă ar avea omul în veacul acesta, în mod suprafiresc și înalt, puterea, puterea de a atinge cea mai înaltă măsură a virtuții, a cunoștinței și, prin aceasta, puterea de a se face stăpân pe știința celor dumnezeiești, se află încă în chipul și icoana arhetipurilor. Pentru că tot ce socotim noi acum că e adevărat, e de fapt chip și umbră și icoană a

Rațiunii celei mai înalte. Rațiunea (Cuvântul-Logosul), care lucrează în vederea viitorului și e făcătoare a tuturor, e înțeleasă ca existând și arătându-se în tip și în adevăr, ca una ce e mai presus de tip și de adevăr“ (*Ambigua*, cap. 102 c., p. 253, Trad. rom., Buc. 1983). Teofan, mitropolitul Niceei, de la sfârșitul secolului al XIV-lea, reia ideea aceasta a Sf. Maxim, aplicând-o în special la Maica Domnului, care, ca vârful creației, se umple de Fiul lui Dumnezeu cel întrupat: „Deci, fiindcă taina privitoare la Născătoarea de Dumnezeu este crearea zidirii spre existența fericită, care s-a arătat față de creațiunea ca existență simplă, ca adevărul față de umbră și ca desăvârșitul față de nedesăvârșit, foarte bine s-a spus că cele ce există (cele create) sunt ca niște umbre și preînchipuiri ale adevărului arătat în Prea Sfânta Fecioară și ale tainei privitoare la ea. Căci e vădit că pentru existența fericită primesc făpturile existența simplă, fiindcă dacă nu vine la existența fericită, existența simplă este zadarnică, fiind nedespărțită“ (*Cuvânt despre Maica Domnului*, cap. III).

Creația s-a făcut pentru a fi împlinită în Hristos. Aci remarcăm caracterul creației ca umbră a adevărului, sau a existenței plenare, menită să înainteze prin și în Cuvântul, spre plinătatea existenței. Umbra se datorează și ea realității, sau adevărului, care e Dumnezeu, accesibil nouă în Dumnezeu Cuvântul. Existența umbrei nu s-ar putea explica fără realitatea a cărei umbră este. Aceasta este sensul pozitiv al umbrei, ca și legătura ei cu realitatea.

Lumea ca umbră a existenței se înțelege cu atât mai puțin ca stând în ea însăși, cu cât ea e numită umbră în sensul de chip al existenței plenare; adică în ea se vede conturul în parte inconsistent și totuși real al existenței adevărate și deplin consistente a lui Dumnezeu. Ea e, prin aceasta, un mediu străveziu și o dovadă a existenței dumnezeiești, o formă dependentă și firavă a acelei existențe adevărate. Dar ea ar fi zadarnică, dacă ar fi destinată să rămână pururea umbră nedeplin consistentă, sau nesatisfăcută cu această existență nedeplin reală. Dacă totuși ar trebui să existe ca atare pururea, ar însemna că Dumnezeu însuși o proiectează în mod necesar ca o completare nesatisfăcătoare a îngustimii Lui. De aceea ea e, pe de o parte, o umbră a Cuvântului, pe de alta, Cuvântul e în ea într-un grad din ce în ce mai lăuntric, mai consistent, ajutându-i și ei să înainteze cu voia ei în El. Și tot de aceea i-a fost dăruit timpul pentru această înaintare în realitatea a cărei proiecție este, având ca el să înceteze când ea se va umple de toată consistența Cuvântului. Deci timpul are o funcție pozitivă, legat de caracterul dinamic al lumii, ca umbră a lui Dumnezeu și de destinația ei, să înainteze spre ținta unirii depline cu prototipul. Timpul are o funcție pozitivă pentru lume, dar nu veșnică. Dacă creația n-ar trăi nici o prezentă a Cuvântului ca existență plenară în ea și mai presus de ea, atrăgând-o spre El, ea ar fi de fapt „umbră și vis“. Și cum ar mai exista peste tot? În această stare de separație accentuată de Cuvântul, de raționalitatea întreținută în ea de Rațiunea dumnezeiască, ea ajunge stăpânită de moarte, datorită unei vieți voluntar dezorganizate și în dezarmonia tuturor părților ei.

Teologul catolic Herbert Mühlen a tras din caracterul de umbră al creației concluzia că ea e prin natura ei *profană*. El identifică profanul cu creatul și sacrul cu necreatul, deci cu ființa lui Dumnezeu. El spune: „Sfințenia în sens strict teologic este ființa proprie lui Dumnezeu. El se arată în apropiere radicală de om și de creaturitatea lui, ca Cel absolut depărtat și de neînțeles. Dimpotrivă, creația este pur și simplu nesacrul, profanul. De aceea omul, întrucât este

creatură, nu poate experia prin sine sfințenia lui Dumnezeu. Nu e nimic în creatură ca și creatură dumnezeiască și nimic în Dumnezeu ca Dumnezeu creatural. Dar aceasta nu exclude, ci include în sine că, creatura ca întreg, trebuie văzută referindu-se la Dumnezeu. Dacă creatura ar fi prin sine dumnezeiască, Dumnezeu n-ar mai fi Dumnezeu. Această referință a creației la Dumnezeu trebuie de aceea declarată de asemenea profană, ca nedivină" (*Entsakralisierung*, Paderborn, Schöningh, 1971, p. 71).

Socotim că această concepție se resimte de învățătura catolică despre păcatul ca *natura pură* a omului, iar viața lui în Dumnezeu ca *supranaturală*. Față de ea, Părinții răsăriteni văd „natura“ în calitatea ei de operă a lui Dumnezeu, ca „bun“. Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Iar că nimic natural nu se împotrivește lui Dumnezeu, e vădit din faptul că cele naturale au fost create de Dumnezeu prin facere și că nici una nu are ceva reproșabil în existența ei ființială, ci, dimpotrivă, sunt supuse învinuirilor prin abaterea lor. Căci prin această abatere ne facem părtași de tot răul, prin socotința noastră arbitrară asemenea șarpelui începător al răului. Dar prin fire suntem făptură a lui Dumnezeu și zidire cinstită după fire“. „Căci nimic din cele naturale, precum nici însăși firea nu se împotrivește vreodată cauzei firii... Deci dacă ar spune cineva că ceva din cele două firi se împotrivește lui Dumnezeu, vina ar arunca-o mai degrabă asupra lui Dumnezeu decât asupra firii, ca asupra unuia ce a sădit în firea celor create un război natural spre revolta și lupta față de El și între ele“ (P. G. 91, col. 80).

Se poate deci spune că *profanul* ca înstrăinare de Dumnezeu apare ca o abatere de la fire. Dar firea nu e numai creată de Dumnezeu, ci, prin creație, e și pusă într-o legătură cu Dumnezeu. Creatura nu se poate menține în normalitatea ei fără o legătură cu Dumnezeu. Dar omul e persoană dotată cu voință liberă, ca dovadă că și Creatorul e Persoană, sau comunitate de Persoane libere, care voiesc pe om într-o relație liberă cu Ea. Deci omul poate să lucreze și împotriva legăturii cu Dumnezeu. Prin aceasta apare profanul. Căci fiind dotat cu libertate, omul e chemat să întărească legătura cu Dumnezeu și prin voia lui liberă, primind în sine din ce în ce mai multă putere spre bine sau spre sfințenie din comuniunea cu Dumnezeu, izvorul binelui. Deci, chiar dacă nu se spune că e sfânt de la început, omul are pornirea spre sfințenie. El nu e pornit prin fire spre profan, sau împotriva lui Dumnezeu, ca izvor al binelui. Căci aceasta ar însemna că Dumnezeu ca bun l-a creat pe om contrar Siei ca bun. Caracterul de creatură nu e identic cu caracterul opus lui Dumnezeu, sau binelui, ci cu o anumită conformitate cu Dumnezeu și cu aspirația după o tot mai mare apropiere de El și de colaborare cu El. Iar Dumnezeu l-a făcut pe om spre această înaintare spre El și spre a-i dăruia tot mai multe din darurile bunătății Sale. Omul a fost făcut ca chip al lui Dumnezeu, purtând în el dinamismul de a se înalta spre asemănarea cu Dumnezeu, sau de a se dezvolta la tot mai multă asemănare prin voia lui liberă. Chiar ca umbră a existenței plenare, creatul își are această existență de umbră tot de la Dumnezeu și e chemat să înainteze în existența plină, dar desigur cu ajutorul ei. De altfel, chiar umbra nu poate fi decât legată de realitate.

Chiar când omul se abate de la fire, deci spre rău, în el nu dispare orice urmă și dorință de bine, ca dorință a firii. Sau chiar dacă neagă prin conștiință și libertate legătura cu Dumnezeu, el nu poate desființa în sine orice urmă și dorință a binelui. Și în binele rămas e o rădăcină a unei legături cu Dumnezeu.

mai mult sau mai puțin voite, deci o rădăcină a sfințeniei. Căci a fi bun înseamnă a fi bun cu altă persoană, deci a recunoaște persoana ca valoarea cea mai înaltă, legată cu Dumnezeu cel nepieritor. Iar în aceasta se ascunde simțirea că mai presus de toată existența stă persoana legată de Persoana sau de Comunitatea personală veșnică și creatoare.

A declara creatul profan prin însăși firea lui înseamnă a considera că profanul, sau opusul binelui, vine de la un Dumnezeu în sens panteist, adică a nu cunoaște pe Dumnezeu ca și comuniune personală iubitoare, ci ca pe o esență imperfectă, supusă legii impersonale. Aceasta stă în legătură cu considerarea creațiunii ca un fel de ființă redusă a dumnezeirii în sens emanaționist, deși la prima vedere considerarea creatului ca opus lui Dumnezeu ar putea indica o totală separație a lui de Dumnezeu. Creatul, neexistând însă decât prin Dumnezeu cel personal, nu poate fi cu totul profan, Dumnezeu ținându-l în atenția Lui. Ar mai putea fi întrucâtva profan, dacă ar avea o bază și în ceva deosebit de Dumnezeu, ceea ce ar limita pe Dumnezeu, privându-l de atotputernicie. Existența creată, deși e scoasă din nimic, nefiind decât prin Dumnezeu cel personal și deci bun, deși inconsistentă prin sine, nu poate să fie ca atare profană. Creatul, nevenind la existență decât prin Dumnezeu, ca și comuniune personală supremă, nu poate să nu fie imprimat de acest caracter și să nu fie adus la existență în vederea comuniunii cu El și să fie menținut de acest Dumnezeu în acest scop.

În concepția lui Mühlen, după care creația e prin fire profană, mai e implicată ideea că creatul nu vine la existență prin puterea lui Dumnezeu cel în Treime și nu se menține prin puterea Lui, ci printr-o poruncă capricioasă a Lui, ce-l ține despărțit de Sine, pentru a arăta cât de slabă este o existență deosebită de El. Creatura vine însă la existență și durează în ea prin „împărtășirea” de Dumnezeu cel în Treime, deși aceasta nu înseamnă că e o parte din ființa lui Dumnezeu, ci din puterea Lui, care-i dă existență și-i susține ființa și puterea. Creatul e ființă și putere creată, produsă de puterea necreată a lui Dumnezeu, printr-o prezență lucrătoare a Lui în puterea sau în ființa celor create, cum am văzut că spun Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Grigorie Palama.

Prin cele de mai sus s-a recunoscut totuși caracterul creației de umbră a existenței plenare a lui Dumnezeu. Starea ei de umbră poate fi umplută tot mai mult de adevărul existenței plenare, dar poate să și slăbească tot mai mult asemenea unui coșmar chinuitor ce pare când existență, când neexistență. Coruperea creației, manifestată în boli și în moarte, slăbește chiar și acest caracter de umbră propriu creației. Această înaintare în starea de umbră vine din slăbirea anormală a legăturii creatului cu existența plenară sau cu Dumnezeu.

Dar se poate pune întrebarea: de ce omul ca creatură n-a fost făcut ca om desăvârșit de la început? De ce a fost creat ca să ajungă la desăvârșire parcurgând un drum spre ea? Dacă Fiul și Duhul Sfânt își primesc existența din Tatăl ca desăvârșită, de ce nu o primesc și oamenii din creație?

La aceasta se poate răspunde: oamenii n-ar putea avea existența plenară sau desăvârșită de la început, decât dacă s-ar *naște* și ar *purcede* și ei din ființa lui Dumnezeu, ca Fiul și ca Duhul Sfânt, iar aceasta ar însemna că n-ar mai fi un singur Fiu care să concentreze asupra Sa dragostea paternă absolută, pe care s-o reverse și peste noi când El se face Frate în umanitate cu noi. De aceea, fiind aduși la existență printr-o lucrare creatoare a Sfintei Treimi din nimic, oamenii nu pot avea de la început

desăvârșirea pe care ar fi avut-o dacă ar fi primit ființa dumnezeiască, dar pot înainta în desăvârșire, prin legătura tot mai strânsă cu Dumnezeu. S-ar putea întreba iarăși: dar de ce nu li se dă prin lucrare toată desăvârșirea de la început? La aceasta se poate răspunde: o lucrare nu are în ea tot ce are ființa și deci nu poate da omului creat de ea însăși ființa, așa cum nici omul nu poate da altuia prin lucrare însăși ființa sa, cum o dă persoanei pe care o naște. E un lucru minunat că Dumnezeu poate produce prin lucrare persoane, cum nu poate produce omul. Persoana omului e creată și ea de Dumnezeu din nimic. Dar persoana produsă prin lucrarea lui Dumnezeu nu e una în ființă cu Persoana divină, care-i dă existența prin facere sau prin lucrare. De aceea nu e una nici cu Persoanele divine, care vin la existență prin *naștere* și *purcedere* din Tatăl, primind prin aceasta însăși ființa divină. Avem aici iarăși importanța distincției dintre ființa și lucrarea dumnezeiască, explicată pe larg de Sf. Grigorie Palama. Fără această distincție nu s-ar putea explica creația din nimic a lucrurilor și persoanelor umane, distincte de Dumnezeu. Toate ar fi de aceeași esență, în sens panteist. Și toate ar fi condamnate la nedesăvârșire și moarte în mod definitiv, chiar dacă ar fi socotite divine.

Persoanele umane nu pot primi nici pe parcursul existenței lor ființa divină, ca să aibă de la un anumit moment plenitudinea existenței. Ele primesc scopuri de existență printr-o continuă lucrare a lui Dumnezeu și a lor, mai ales din continua comunicare între lucrările ființei divine și ființei umane. Iar în Iisus Hristos sunt unite într-o singură Persoană. Și din această unire a lor într-o singură Persoană în Hristos, primesc și persoanele umane lucrarea dumnezeiască, care, prin unirea cu cea omenească a lor, le dau puteri să înainteze în unirea cu Dumnezeu, simțind tot mai mult cum, din ființa dumnezeiască, se comunică ființei lor lucrarea Ei.

Desigur, persoana umană, deși creată și ea din nimic, prin lucrarea divină, e adusă la existență, susținută în existență și ajutată în dezvoltarea ei prin alte lucrări dumnezeiești, decât prin cele referitoare la lucruri. Ba chiar în lucrarea creării omului se îmbină mai multe lucrări. E alta lucrarea alcătuirii trupului prin „mâinile“ Lui Dumnezeu, și alta cea a „suflării“ sufletului în el, deși între ele este o solidaritate. Căci prin altă lucrare creează Dumnezeu un suflet înțelegător și prin altă ajută dezvoltarea lui în înțelegere și iubire. E drept că toate cele create se împărtășesc de Dumnezeu, dar e foarte mare deosebirea între împărtășirea celor materiale și a persoanelor conștiente; și între a lor și a sfinților. Cele ce trăiesc numai sensibil, sau nici sensibil, nu primesc puterea să „trăiască în mod îndumnezeit“. Numai persoanele se „învrednicesc de o împărtășire propriu-zisă“ (Sf. Grigorie Palama, *Despre participare*, la Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 213). În ființa lui Dumnezeu se află puteri nenumărate, sau Dumnezeu are putința de a se folosi de lucrări în grade diferite.

Această îmbogățire treptată a creaturii umane cu puterile dumnezeiești necreate, după ce ea a fost creată și înzestrată cu puteri create tot printr-o putere creatoare necreată, cerând și conlucrarea voită a persoanei umane libere și conștiente, face necesar timpul. Deci și timpul are ca premisă existența dumnezeirii personale, care are puterea de a se folosi de lucrări voite, deosebite de ființă, după cum e potrivit calității persoanei create, a cărei creștere cere o conlucrare liberă a ei.

Dacă n-ar exista decât o esență care emană din ea individualități ce se înlocuiesc fără rost și fără o împlinire adevărată, n-ar exista o deosebire reală nici între timp și eternitate. Totul ar fi un timp veșnic, întrucât n-ar duce la nici o țintă adevărată și cu adevărat desăvârșită. Totul ar fi o temporalitate eternă, o eternitate care nu pornește dintr-o plenitudine și nu duce la ea, care nu are ca bază decât o existență insuficientă, insuficiență care nu poate fi depășită, dar nici nu poate fi dusă la inexistență. Timpul în viziunea creștină e deosebit de eternitate, dar e produs de ea și duce la ea, având amândouă un rost; e produs de eternitate în mod voluntar pentru persoane create ce înaintează în mod voluntar prin el spre împlinirea în eternitate.

Dar înainte de a încerca o înțelegere mai adâncită a rostului timpului pentru creaturile conștiente și libere, ne vom opri asupra sensului *nimicului* din care e produsă de Dumnezeu existența creată.

3. Creația din nimic

Nimicul nu e un vid real, alături de Dumnezeu ca plenitudine a existenței, sau ca existență nemărginită; un vid de care Dumnezeu ar fi mărginit prin fire, sau printr-o anumită restrângere a Lui, ca să scoată din el lumea creată. Aceasta i-ar da un anumit sens pozitiv. Ca atare nu înseamnă o anumită micșorare de Sine a lui Dumnezeu în favoarea lumii pe care o creează. „Este inexact și insuficient a spune că lucrurile sunt create și plasate în afara lui Dumnezeu. Însuși acest «în afară» este pus numai de creație și creația din nimicul din afară este tocmai o astfel de punere a unui «altceva» alături de Dumnezeu. Desigur nu în sensul unei limitări a plenitudinii divine, ci a apariției alături de Dumnezeu a substanței sau naturii eterogene a creației... Minunea creației constă în aceea că apare altceva cu totul nou, că picătura eterogenă a creațiunii există alături cu «nemărginitul ocean al existenței», cum zice Sf. Grigorie de Nazianz. Este o infinită distanță între Dumnezeu și creație, dar distanță «nu de loc, ci de natură», cum spune Sf. Ioan Damaschin“ (G. Florovsky, *Creation and Redemption*, Pelmonta Massachussetts, 1976, p. 46; Sf. Grigorie de Nazianz, *Or.* 18; P. G. 37, col. 316; Sf. Ioan Damaschin, *De fide orth.*, I, 15; P. G. 96, col. 583). Avem în aceasta, pe de o parte, o mare coborâre a atenției lui Dumnezeu la nimicnicia creației, dar pe de altă parte, tocmai în ea manifestarea negrăitei Lui bunătăți. Cu cât e mai mic cel la care se apleacă cineva, cu atât arată acela în această aplecare o mare bunătate.

Nimicul înseamnă numai că Dumnezeu n-a scos nici din Sine, nici din altceva lumea; sau că înainte de actul creației n-a existat vreo substanță din care ea ar fi fost adusă la existență; și nu i-a dat nici din ființa Lui existența. După definiția lui Toma d'Aquino, „creațiunea este producerea unui lucru după substanța lui totală, nepreexistându-i nimic (*nullo praesupposito*) necreat sau creat“. Sf. Părinți răsăriteni spun că lumea a fost adusă la existență „din ceea ce nu este“.

A nu fi avut nevoie de ceva pentru a crea lumea, nu înseamnă o mărginire a lui Dumnezeu, ci dimpotrivă, semnul atotputerniciei, sau al puterii Lui nemărginite.

O seamă de filosofi și teologi occidentali au asociat cu crearea lumii o restrângere a lui Dumnezeu, pentru a face să se ivească un gol, din care să o scoată. În ideea de o *kenoză* a lui Dumnezeu, o dată cu crearea lumii (afirmată și de Serghie Bulgakov), este un adevăr. Dar după Părinții răsăriteni ea nu constă în a crea lumea din nimic, ci în a face o lume mărginită și în a se coborî pentru veci la o relație cu ea. Căci o lume nemărginită nu putea crea. Aceasta ar fi fost o emanație din El, în baza unei legi interioare, care pe de o parte l-ar fi supus acelei legi, mărginindu-l în putere, pe de alta l-ar fi arătat producând o lume în care viața e mereu anulată de moarte. De fapt, în coborârea la o lume creată mărginită se arată, pe de altă parte, o negrăită mărime a iubirii, cum se arată în crearea ei din nimic atotputernicia Lui. Constatăm deci paradoxul: Dumnezeu își arată, creând lumea și intrând în relație cu ea, pe de o parte atotputernicia și nemărginirea iubirii ocrotitoare și mângâietoare, pe de alta nu-și poate revărsa în ea toată puterea, căci aceasta ar avea ca efect distrugerea ei. E o putere și în a ocroti un bob de rouă într-o palmă care-l poate distruge, sau a ține ca tată în brațele iubitoare, dar și copleșitoare ca putere, copilul fraged, ușor de strivit. Dumnezeu nu se limitează de lume ca de ceva alăturat, căci o cuprinde în Sine, sau El se sălășluiește în ea, depășind-o infinit și învăluind-o în infinitatea Sa, trăindu-Se întreg în ea și dincolo de ea în Sine însuși, ca izvor din care se dă atâta putere cât poate primi ea și anume ființele conștiente mai multă și unele din ele mai mult, așa cum tatăl revărsă în înțelegerea copilului îmbrățișat, atâta putere cât poate cuprinde el, și unul din ce în ce mai multă, pe măsura creșterii spirituale, altul foarte puțină.

Toată puterea Lui asupra ei și-ar putea-o manifesta Dumnezeu numai când ea ar fi din ființa Lui. Dar aceasta, pe de altă parte, n-ar mai fi o lume creată, semn al atotputerniciei Lui. De aceea, doctrinele panteiste nu pot explica insuficiențele lumii, decât dintr-o anumită mărginire a esenței emanatoare.

Dumnezeu se coboară, deci, dând existență din nimic unei lumi mărginite, dar o face aceasta benevol și își arată, pe de altă parte, în aceasta atotputernicia. Micimea lumii create nu-L arată și pe El mic, în esență, cum îl arată doctrina emanaționistă, ci nemărginit în putere și în iubire. Pe de altă parte, coborârea la nivelul ei arată caracterul Lui superior sau personal, căci o face aceasta de bunăvoie.

Sf. Ioan Damaschin unește creația din nimic cu atotputernicia, în sensul că Dumnezeu ar putea să și distrugă lumea aceasta și să și creeze altele, dacă ar voi (*Contra Manichaios* 131; P. G. 94, 70). În crearea lumii este pe de o parte o coborâre, pe de alta se manifestă puterea și libertatea lui Dumnezeu și pentru că El ar fi putut să n-o creeze. Ea n-are în ea nimic căreia și-ar datora existența. În creație se revelează o mare minune. Lumea ar fi putut și să nu fie peste tot. „Dumnezeu n-a avut nevoie de ea“ (G. Florovski, *Op. cit.* p. 51). Biserica a dezaprobat pe Origen care afirma că lumea a fost o necesitate pentru revelarea puterii și bunătății Lui și de aceea El trebuie să creeze diferite lumi din eternitate, între care și pe cea prezentă (Idem, *Op. cit.*, p. 54).

Libertatea aceasta a lui Dumnezeu în raport cu lumea poate da și omului o libertate. Dacă Dumnezeu, deși a gândit lumea din veci, n-a fost silit să o și creeze, sau ar putea să și distrugă lumea pe care a gândit-o din veci și să creeze și alta la care a putut să și gândească sau a gândit de fapt, alegând pe cea care

a voit-o, El poate să gândească în veci în așa fel și diferite lucruri, ca să nu silească nici pe oameni să le împlinească. Libertatea Lui față de lucrurile prevăzute poate să dea și oamenilor o libertate privitoare la lucrurile prevăzute de El. În nici un fel lumea nu-L silește pe Dumnezeu întru ceva. Dar Dumnezeu se poate angaja la ceva și această angajare benevolă nu și-o dezmente. Iar prin aceasta cere și omului să țină seama de angajamentul Lui. Și dacă omul nu o face, înseamnă că nu se arată ascultător de El, ceea ce-l desparte sufletește de Dumnezeu și-i aduce suferințele prelungite chiar etern, dacă nu se căiește.

A crea și a susține o existență care n-are în sine ca bază o substanță proprie a ei, sau ființa Lui, e și ea o putere cum nu o poate avea decât Dumnezeu. El realizează prin aceasta și susține un alt fel de existență, datorită exclusiv puterii Lui. În acest sens s-ar putea spune că-și adaugă un alt fel de existență la existența Lui, căci nici o existență nu poate fi realizată și menținută fără o legătură cu existența Sa, unica bază pentru orice fel de existență; prin creare înfăptuiește o altă posibilitate de existență, dar care depinde exclusiv de El, spre deosebire de ființa Lui, de care nu se poate spune că și-o aduce la existență cum o aduce pe cea a lumii. Această aducere la existență a lumii exclusiv prin voia Lui, e și o coborâre, dar și o manifestare a atotputerniciei. Iar această nouă formă de existență neputând exista fără puterea Lui, ea primește oarecum loc în El însuși. Astfel, coborârea sau automărginirea Lui Dumnezeu la relația cu o existență mărginită, care nu poate fi decât legată de El, este pe de altă parte o cuprindere a ei în El însuși, cum remarcă cu dreptate Moltmann, care adaugă: „Aceasta nu înseamnă o dizolvare panteistă a creației în Dumnezeu, ci forma definitivă pe care creația o află în El” (*Op. cit.*, p. 10). În aceasta avem iarăși o coborâre a lui Dumnezeu, care arată atotputernicia și atotcuprinderea Lui. Deși face loc în Sine unei existențe mărginite, faptul că o susține și pe aceasta în Sine nu-l mărginește, ci-L arată și în alt fel nemărginit în putere.

Iar în unirea paradoxală a coborârii cu atotputernicia Lui se arată iubirea deplină. O iubire care n-ar fi asociată cu atotputernicia, dar și cu coborârea, n-ar fi o iubire deplină. Dumnezeu e atotputernic, dar și milostiv. În mila Lui se arată coborârea, însă cum ar fi un Dumnezeu adevărat Cel ce n-ar fi în stare de milă? Cu cât e mai puternic, cu atât e mai milostiv. Prin milă ridică ceea ce-i infinit mai mic și mai slab decât El, sau ceea ce n-are prin sine nici o putere la nivelul de partener al Său și la participarea la fericirea Sa.

Un Dumnezeu care ar fi creat lumea din capriciu arbitrar, numai pentru a-i arăta puterea Lui, nu din iubirea față de ea, n-ar corespunde întru totul ideii ce-o avem despre atotputernicia Lui. Dumnezeu cel adevărat n-are nici o trebuință de lume, nici măcar pentru a fi slăvit de ea; nici măcar pentru a-și satisface prin crearea ei un capriciu. Singura Lui bucurie de lume este bucuria ei de a exista și de a participa tot mai mult la existența Lui infinită.

Și numai unirea puterii Lui cu mila Lui, sau cu bucuria ei de existența ei, îndeamnă creația la lauda Lui sinceră. Dacă lumea ar vedea în existența ce a primit-o numai mărirea Lui, lauda ce i-ar aduce-o n-ar fi întreagă. Dacă ar vedea numai mila unuia care nu e atotputernic, lauda n-ar fi iarăși deplină. Îl lăudăm pe Dumnezeu nu numai pentru că e tare, ci și pentru că e bun și milostiv, adică pentru că se coboară la noi, deși e atotputernic. Cu cât e cineva mai mare, cu atât coborârea Lui e mai reală. Coborârea implică o mare înălțime, precum

dăruirea o mare bogăție, dar și o mare iubire. În coborâre se arată bogăția, dar nu și pierderea ei. Cel puternic rămâne în esență puternic, pentru a se putea coborî. Cel darnic rămâne în esență bogat, pentru a putea dăruii continuu, El poate coborî la planul inferior al celor mici, dar rămâne totodată chiar prin aceasta în Sine la înălțimea lui și o face simțită pe aceasta în alt fel, sau într-un fel superior celor mici, chiar prin coborârea lui ridicându-i la înălțimea Lui și pe ei prin har, dar nu prin ființă, cum este El.

O laudă deplină nu pot aduce lui Dumnezeu decât creaturile conștiente, pentru că numai ele trăiesc bucuria existenței ce li s-a dat. Lauda aceasta o aduc lui Dumnezeu îngerii și oamenii. Natura materială și animală dă oamenilor un motiv în plus pentru bucuria existenței lor. Căci ea face oamenilor posibilă o existență complexă, bogată, un prilej de putere și pentru ei, făcând mai vădită măreția și iubirea lui Dumnezeu față de ei, ca surse de îmbogățire a existenței lor. Ea se încadrează prin aceasta în existența lor. Ei nu pot trăi deplin bucuria de existență fără ea. De aici se vede că lumea materială și animală e făcută pentru oameni, ca ființe conștiente. Ei laudă de aceea pe Dumnezeu și prin natura materială și animală; văd mărirea iubitoare a Lui coborâtă la ei și în existența acelei naturi. Astfel, prin oameni aduce și lumea materială și animală lauda ei lui Dumnezeu. Oricât ar fi ea de minunată în puterea și raționalitatea ei armonioasă, de o complexitate de necuprins, dacă ar fi fără om ar fi fără sens. Lauda ei obiectivă și nedeplină capătă sens numai inclusă în lauda conștientă a oamenilor. Dacă Dumnezeu n-ar fi creat decât lumea materială și animală inconștientă, s-ar fi putut spune că a creat-o numai pentru Sine, ca să-și vadă în ea raționalitatea și puterea Lui, deci că El a avut nevoie de aceasta, căci ea n-ar avea o bucurie de existența ei. Iar o lume fără om, oricât ar fi de rațională și plină de semne ale puterii lui Dumnezeu, n-ar arăta deplin puterea și raționalitatea Lui și deloc iubirea Lui. L-ar arăta ca pe un dumnezeu insuficient sau cel puțin capricios în El însuși.

Dar coborârea lui Dumnezeu la lume, care face cunoscută mărirea Lui, se arată mai ales în relația Lui cu ea, ca lume temporală. Căci în aceasta se arată o participare a Lui la temporalitatea lumii și o legătură a Lui cu lumea schimbătoare pentru a o conduce cu conlucrarea ei liberă – posibilă prin darul Lui – la înălțimea Lui și unirea veșnică cu El.

4. Creația adusă la existență în timp de un Creator, care o gândește din veci, pentru ca să înainteze în timp spre El

E meritul recunoscut al lui Mircea Eliade de a fi remarcat că religiile naturiste dau importanță naturii care se repetă, pe când Vechiul și Noul Testament dau atenție principală timpului și istoriei. După el, „creștinismul este credința omului modern și a omului istoric, a omului care a descoperit totodată libertatea personală și timpul continuu (în locul celui ciclic)“, pe când „omul civilizațiilor

arhaice suporta cu greu istoria și se silea să o desfacă în perioade“ (*Le Mythe de l'éternel retour; archétypes de répétition*, Paris, Gallimard, 1949, p. 161, 36). În acelea „timpul e privit numai biologic, fără să devină istoric“ (*Op. cit.*, p. 74). „Deosebirea principală între omul comunităților arhaice și omul comunităților moderne, cu o pecete accentuată a iudeo-creștinismului, constă în faptul că primul se simte legat indisolubil de cosmos, pe când ultimul e legat numai cu istoria“ (*Op. cit.*, p. XIII-XIV). Evreii sunt primii care au descoperit istoria ca manifestare a lui Dumnezeu, în așa fel că „cosmogonia îndreptățește mesianismul și apocalipsa și acestea pun bazele unei filosofii a istoriei“ (*Op. cit.*, p. 60). Creștinismul a făcut evidentă eshatologia ca timpul din urmă, apărut în Hristos și apropiat de sfârșirea lui în veșnicie.

Fără să stăruie prea mult și să pună în evidență sensul existenței implicat în ea, Eliade leagă ideea de timp și de istorie de ideea de Dumnezeu ca persoană. Dar un Dumnezeu Persoană e stăpân al naturii și transcendent ei și de aci rezultă valoarea persoanei care nu se topește în natură, ci e chemată la o veșnică existență personală. Timpul și istoria îi sunt date acestui om pentru ca în cursul lor să înainteze neoprit în natură, spre desăvârșire, care îi este necesară pentru veșnicia fericită.

Teologul grec Marcos Begzos vede caracterul istoric al întregii lumi, influențată de spiritul uman, confirmat de noile descoperiri ale fizicii, mai precis ale lui Werner Heisenberg: a) simpla observație a omului modifică mișcarea dinlăuntrul atomului și b) particulele elementare ale lumii fizice nu sunt corpuscule separate, ci părțile simetrice, deci în relație întregitoare. Lărgind ideea de relație la cosmosul întreg și influența observației umane asupra mișcării atomului la legătura oamenilor cu tot cosmosul și deducând de aci o puternică influență a umanității asupra naturii, iar de aici o negrăit mai puternică influență a Creatorului personal asupra lumii, teologul grec vede lumea creată de El și așezată în cadrul timpului, condusă prin El cu colaborarea umanității spre desăvârșirea ei eshatologică (*Fizica dialectică și teologia eshatologică. Dialogul filosofic contemporan al fizicii și teologiei pe baza operei științifice a lui Werner Heisenberg*, Atena, 1985).

De fapt, dacă ținem seama că timpul este succesiune și ca atare e propriu existențelor schimbătoare, un timp care ar dura din veci și până în veci, dar care prin aceasta n-ar duce niciodată existențele schimbătoare la desăvârșire, n-ar avea nici un sens. Dacă lumea aceasta ar fi din veci, timpul ei oricât de veșnic ar fi, nu ar face-o să depășească schimbabilitatea și insuficiențele ei. Evoluția ei, chiar dacă are la dispoziție un timp etern, n-o scoate din ceea ce este ea prin fire: rămâne mereu schimbătoare, deci imperfectă. Aceasta înseamnă o nesocotire a sensului istoriei și existenței, la care a ajuns omenirea în Vechiul Testament și mai deplin în Creștinism și o recădere în mentalitatea arhaică, a religiilor naturaliste, copiate de filosofii panteiste.

Timpul nu e dat lumii decât ca un interval trecător spre pregătirea ei pentru desăvârșirea și neschimbarea ei în viața eternă. Dar această situație a lumii în timp, sau dotarea ei cu schimbarea în revederea desăvârșirii, implică faptul că ea nu e din vreo esență fundamentală sau din vreo altă esență, căci în acest caz n-ar putea înainta spre desăvârșire, ci e creată din nimic, de un Creator personal din veci desăvârșit, care i-a sădit aspirația înaintării spre El prin desăvârșirea ei din puterea Lui, sau din tot mai sporita comuniune cu El.

Lumea aceasta nu poate fi din veci. Căci nu poate fi din veci o lume în aspirația temporală spre o țintă – așa cum se vedește ea – fără să fi ajuns până acum la această țintă a desăvârșirii, care să o mulțumească. Ea trebuie să fi apărut în timp și trebuie să-și sfârșească odată forma existenței temporale, sau schimbătoare. Și întrucât nici apariția ei în timp, nici sfârșitul ei în timp nu și l-a putut da și nu și-l va putea da singură, acestea trebuie să vină de la Existența personală de supremă putere și desăvârșire, netemporală, neschimbată. Căci neschimbarea în înțelesul ei pozitiv implică plenitudinea nemărginită a existenței. Ființa plenară e neschimbată nu într-o sărăcie extremă a existenței, ci pentru plenitudinea ei, dincolo de care nu mai poate înainta, ci are în ea toată plenitudinea și bucuria de ea.

În înțelegerea sensului timpului legat de lume, trebuie să se țină seama că la originea și la sfârșitul lui stă o existență veșnică și că el depinde în durata lui de acea existență, ca drum spre ea. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Deci, până ce zidirea se află în lume, în chip temporal e supusă mișcării transformatoare, din pricina stabilității mărginite a lumii și a coruperii prin alternare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mișcare și o identică mișcare stabilă, săvârșită în jurul Aceluiași Unul și Singur... Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită a celor providențiați cu Providența, adică unirea firii și a Cuvântului prin lucrarea Providenței, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire“ (*Răsp. către Talasie*, 65; *Filoc*, rom. III, p. 438-9). Sfinții ajunși pe culmile desăvârșirii trăiesc în detașarea lor de lume cel mai intens apropierea veșniciei și sfârșitului timpului sau eshatologicul.

Dar se cade să vedem mai amănunțit în ce constă funcția timpului, ca și condiție a înaintării creaturilor conștiente spre desăvârșirea veșniciei. De ce are lumea actuală nevoie de el? Și cum se poate defini mai concret raportul timpului cu eternitatea?

La aceste întrebări credința creștină a dat un răspuns care acordă și timpului o valoare pozitivă. Dar referitor la sensul și rostul timpului și la raportul lui cu eternitatea, s-au dat în istoria gândirii omenești și alte răspunsuri.

Un răspuns deosebit a dat Platon, preluându-l de la Parmenide. Ei consideră eternitatea existența care persistă, iar temporalul ceea ce trece, lăsând amintiri din ce în ce mai șterse. Omul trecător nu are decât perspectiva topirii în esența veșnică inconștientă. Nu persistă decât niște idei permanente, care trec de la persoane la persoane, ca niște valori impersonale. Precum se vede, această concepție amestecă înțelegerea impersonală a eternității cu o anumită disconsiderare a persoanei. Sufletul are ceva etern, impersonal, și ceva trecător, personal. De aceea poate coborî în alte și alte trupuri trecătoare. Dar nemulțumit de trupul care-i impune temporalitatea, se desprinde mereu de orice trup, urcând în eternitate. Însă nu poate rămâne permanent nici în ea, ci coboară într-un alt trup și așa mai departe. Se arată în aceasta o înțelegere ciclică a timpului. Sufletul nu se mulțumește nici cu eternitatea pură, nici cu timpul. În general, existența care rămâne nu se separă definitiv de ceea ce trece. Existența propriu-zisă poate fi numită divinul, dar ea nu e transcendentă cu adevărat temporalului.

Această concepție nu dă propriu-zis nici o explicație „veșnicului“ existent și temporalului, care nu are în sine o valoare permanentă. Nimic nu câștigă omul

de la timp. Nici o speranță, nici un regret nu însoțește viața în timp, decât doar speranța de a scăpa de el, dar nu pentru a câștiga dincolo de el o veșnică mulțumire și odihnă. Această concepție nu cunoaște decât o esență, care există în mod orb și fără sens și care are nevoie de individualizări trecătoare.

Această concepție l-a influențat în parte și pe Fericitul Augustin. Căci, deși vede în timp o calitate a creatului și ca atare îi vede originea în Dumnezeu, totuși îl consideră ca prea opus eternității. Totul în timp e supus, după el, trecerii și morții. Nu vede putința de a ne înălța prin timp treptat în Dumnezeu. De fapt, timpul ne poate face și să ne opunem în toate lui Dumnezeu, când ne alipim celor din lume și din timp ca unicelor realități și nu vedem prin timp cele de dincolo de timp sau ale lui Dumnezeu; când nu căutăm să scăpăm de perisabilitatea celor din timp și noi înșine de moartea ca uscăciune eternă de viață prin alipirea la cele materiale, trecătoare; când nu vedem timpul ca mijloc de înaintare spre veșnicia plinătății de viață în Dumnezeu. Deci timpul își pierde rostul pozitiv numai când îl socotim ca forma ultimă și exclusivă a realității. Dar are sens pozitiv când e văzut și folosit ca drum spre Dumnezeu.

Sf. Maxim Mărturisitorul ne spune că timpul ne e de folos când suportăm mai degrabă necazurile legate de el, în loc să alergăm după plăcerile trecătoare ce ni le poate prilejui. Prin răbdarea primelor câștigăm din timp eternitatea fericită: „Îndumnezeirea, ca să spun pe scurt, e concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și veac... Spre aceasta le este zborul (sfinților), dorind slava ei în Hristos, ca precum au pățimit împreună cu El în veacul acesta (pe care, cum am spus, Scriptura i-a numit «timp»), așa să fie și slăviți împreună cu El în veacul viitor, devenind într-un chip mai presus de fire ai lui Dumnezeu după har“ (*Răsp. către Talasie*, 59; *Filoc. rom.* III, p. 315-318).

În acest sens credem că vede și Fericitul Augustin sensul negativ al timpului. Dar întrucât chiar acest sens negativ al lui e necesar, timpul are totodată chiar prin aceasta un sens pozitiv. Chiar prin încercările dureroase, omul crește spiritual în timp. Dar timpul ocazională o creștere spirituală și prin multe experiențe nedureroase. Chiar în ceea ce nu ne dă, face să apară în noi mereu o margine, pe care ne cere să o trecem. El are și prin aceasta o transparență spre veșnicie.

Față de înțelegerea exclusiv pesimistă a timpului, se întreabă și teologul protestant Moltmann: Are timpul prin el însuși numai un sens negativ? Acest sens care nu-l poate despărți de moarte, ca un fel de unic efect al lui, i s-a dat chiar prin creație, nu i-a venit prin păcat? Și în urma păcatului a pierdut timpul orice sens pozitiv?

Sensul acesta pozitiv al timpului, sau lucrarea lui Dumnezeu în lumea temporală chiar după căderea ei în păcat, îl vede Moltmann afirmat chiar în Sf. Scriptură: „Tradițiile biblice raportează despre experiențe ale vieții și timpului în istoria lui Dumnezeu cu lumea, care sunt determinate prin făgăduință, legământ, mântuire și alte fapte ale lui Dumnezeu“.

Așadar, timpul nu are pe Dumnezeu cel veșnic numai ca origine și țintă a lui, ci Scriptura îl vede pe Dumnezeu lucrând în timp, Dumnezeu însuși se coboară la o împreună lucrare cu omul în timp. Istoria nu este deci numai a omului, ci și operă a lui Dumnezeu. Dumnezeu ține seama de timp, coboară în el, lucrează în el împreună cu omul, cu umanitatea; pune o pecete istorică a lui pe timp.

Moltmann vede lucrarea lui Dumnezeu în timp, în determinările lui ca „timp al făgăduinței“, „timp profetic“, „timp al împlinirii făgăduințelor“, „timp mesianic“, „timp eshatologic“. Dumnezeu pune diferite peceti pe timp, desfășurând o „istorie a mântuirii“. Aceste feluri ale timpului ne arată că Dumnezeu destinează timpul pentru anumite împliniri, care nu se înfăptuiesc numai prin lucrarea omului. Lucrarea lui Dumnezeu însuși se face transparentă prin timp, ca o lucrare mereu variată, dar continuă, care ținând seama de istoria determinată de împrejurările variate ale vieții omenești, se face și ea o lucrare istorică, dar provenind din supraistorie și ducând istoria spre veșnicie. Nu orice timp e potrivit pentru orice împlinire, care se înfăptuiește prin lucrarea lui Dumnezeu.

Sensul acesta pozitiv al timpului rezultă, după Moltmann, dintr-o „uimitoare autodeterminare a lui Dumnezeu de a trece, în vederea creației, de la eternitate la timp; Dumnezeu și-a retras, în această ființială hotărâre a Sa (pentru crearea lumii), eternitatea Sa, ca să-și ia timp pentru creație și a dat timpul propriu creației Sale (*op. cit.*, p. 125). Apreciem la Moltmann rostul pozitiv ce-l dă timpului și vedem un adevăr în legătură strânsă ce o face între eternitate și timp. Dar socotim că merge prea departe în derivarea timpului din eternitatea lui Dumnezeu, socotindu-l ca o reducere a eternității Lui. Aceasta provine din necunoașterea deosebirii dintre ființa și lucrarea lui Dumnezeu. Timpul e produsul lucrării lui Dumnezeu, ca și lumea și Dumnezeu poate da un caracter temporal lucrărilor, nu ființei Sale. Căci pe acestea le poate activa și opri, dar ființa Sa nu.

Prin lucrări, Dumnezeu poate crea lumea și poate împlini în ea anumite făgăduințe. Fără îndoială, ele au o conformitate cu ființa dumnezeiască, și Dumnezeu face prin ele lumea tot mai asemănătoare cu ea. Dar o face umplând-o de aceste lucrări, însă nu de ființa Lui. Prin aceasta și prin conlucrarea creației conștiente cu ele, creația urcă tot mai aproape de Dumnezeu, ba chiar devine o creație nouă, scăpată de „păcat“, de „lege“. Dar această „viață nouă“ se trăiește o vreme în ambianța lumii actuale, în care continuă și formele ei vechi. E timpul creșterii multora din oameni în Hristos. Cu Hristos începe timpul eshatologic, dar viața nouă se mișcă încă în legătură cu viața istorică.

Toate înțelegerile amintite ale timpului au comun faptul că leagă timpul de om. Într-o lume fără om timpul n-ar avea nici un rost, sau nici o existență reală. Și însăși existența acestei lumi n-ar avea nici un sens. Căci un sens nesesizat de o conștiință e un sens acoperit de întuneric. Chiar dacă ar fi o desfășurare a ei de la unele forme la altele, desfășurarea aceasta ar lăsa sensul ei acoperit și multe laturi ale lumii nescosate din starea virtuală. Lumea își actualizează în mare parte sensul prin lucrarea omului și el se arată în folosul ce-l aduce ea oamenilor ca ființe conștiente, care înaintează cu ajutorul ei spre un scop dincolo de ea, sau de repetiția ei monotonă prin individuațiunile ei supuse morții.

Dar atunci schimbările din lume trebuie să fie de folos pentru o creștere spirituală a omului. Ele se imprimă de un sens, pentru că există omul care vede în ele un ajutor pentru creșterea lui spirituală. Lumea are un sens pentru că e de o temporalitate mărginită și pentru că omul legat de ea e la fel. Și omul e de o temporalitate mărginită, pentru că înaintează în timp și în lumea temporală spre o țintă ultimă a desăvârșirii, pentru că nu e nemișcat spiritual, sau desăvârșit de la început. Creșterea lui în timp spre o țintă e legată de împlinirea unor fapte în lumea temporală, pentru sine sau

pentru semenii săi la momentele potrivite. Omul așteaptă acele momente, le folosește sau nu le folosește, nu le lasă să-i scape, sau le lasă, dar și în cazul din urmă e determinat de timp. Timpul trebuie folosit în mod pozitiv și poate fi folosit astfel, pentru că e mărginit. În om se înscrie astfel prin timp o traiectorie și în traiectoria aceasta se vede realizarea sau nerealizarea lui. Omul e într-un dialog continuu de fapte cu semenii săi, dar și cu Dumnezeu, dialog provocat și dirijat de timp, de momentele ce i le prezintă lumea.

Omul e temporal și trăiește lumea ca temporală, pentru că e persoană conștientă responsabilă față de semenii și de sine înaintea lui Dumnezeu. Dumnezeu îl face să fie atent la timp, la cerințele fiecărei clipe. Dumnezeu accentuează caracterul său de ființă temporală. Omul e ființă istorică și face viața în lume istorică, pentru că Dumnezeu îi cere să răspundă fiecărei clipe potrivit cerinței ei. Omul urmărește mereu scopuri și vrea ca, prin realizarea acestor scopuri, să ajungă la o realizare desăvârșită a sa pentru eternitate. Istoria rezultă din acorduri și dezacorduri între scopurile variate urmărite de mulțimea de oameni și de generații. Unii dintre ei vor ca prin faptele lor să ajungă în eternitatea desăvârșită a lor, alții nu cred în aceasta, dar urmăresc totuși alte scopuri. Și faptele tuturor au o influență asupra timpului tuturor, sau asupra istoriei generale. Dar întrucât ei urmăresc scopuri adeseori contradictorii, istoria nu înaintează în mod armonios spre acel unic scop al desăvârșirii, dar totuși se înscrie ca un drum al unei înaintări unitare spre o epuizare a virtualităților umane în timp. De aceea, fie că ar ajunge la ținta unei desăvârșiri comune, fie că în general renunță să mai urmărească o asemenea țintă și împiedică și pe pușinii care mai vor să o urmărească, ea devine de la o vreme inutilă, pentru că a slăbit la maximum colaborarea umanității cu Dumnezeu, care folosește istoria spre a realiza în ea planul Lui de înaintare a oamenilor spre desăvârșirea în El, sau spre eternitatea fericită.

Deci, dacă factorii ei n-ar fi oameni ca persoane libere și diferite, timpul și istoria n-ar exista, căci totul ar decurge uniform în baza unei legi identice și nu s-ar urmări în ea nici de Dumnezeu nici un scop. Timpul și istoria implică libertatea și varietatea persoanelor umane și voința lor de a înainta spre un scop, fie că e identic pentru toți, fie că e variat. Timpul implică libertatea persoanelor umane, care n-au desăvârșirea de la început, dar aspiră spre ea, indiferent cum o înțeleg. Și cum fiecare persoană este unică, fiecare e lăsată prin libertatea ei să se realizeze în alte împrejurări ale timpului și în alt fel, în unicitatea ei. Fiecare ajunge la o formă proprie în apropierea posibilă a desăvârșirii ei, a desăvârșirii însușirilor ei, sau la forma cât mai strâmbată și imposibil de îndreptat a însușirilor proprii. De aceea fiecare persoană își are timpul ei, dar determinat de momentul general al timpului și determinând forma lui viitoare. Teoria reîncarnărilor anulează unicitatea persoanelor și a formelor lor realizate și a unicității momentelor temporale pentru fiecare persoană.

Dar persoanele, deși sunt libere, nu-și au existența și nici virtualitățile lor unice de la ele, ci sunt create. Deci și timpul și împrejurările unice date unicității și libertății lor și aspirației lor spre desăvârșire. Timpul e intervalul dat spre folosul fiecărei persoane, între începutul existenței și sfârșitul ei apropiat, de desăvârșire sau de imperfecțiune veșnică. Atunci timpul va înceta în neschimbarea plenitudinii sau în imposibilitatea mișcării mai departe spre ea, adică în moartea ca uscăciune a vieții.

Dar din faptul că timpul e dat în mod deosebit fiecărei persoane, pentru a înainta spre desăvârșire printr-o tot mai mare asemănare cu existența desăvârșită prin sine, care a și creat-o, urmează că persoana e creată ca existență temporală de o existență personală supratemporală. Și dacă numărul persoanelor e limitat, și timpul e limitat. În aceasta se arată iarăși o legătură a timpului cu Dumnezeu cel supratemporal, dar personal, în relație cu un număr de persoane umane. În calitatea oamenilor ca persoane și în faptul că tind spre o desăvârșire ca persoane în comun, se arată că ei sunt creați de o existență personală supremă în comuniune, spre o maximă asemănare cu ea. Dar existența comuniunii personale supreme se arată nu numai ca Creatoare a persoanelor create cu aspirația lor spre asemănarea cu ea, ci ca și Comuniunea care să le ajute în înaintarea lor spre Ea, prin exercitarea responsabilității lor în acest scop în timpul ce li s-a dat; ba chiar ca o Comuniune atentă la fiecare din persoanele create. Căci responsabilitatea fiecărei persoane față de semenii săi e susținută în om de responsabilitatea față de Comuniunea personală supremă, atentă la fiecare și prin aceasta impunând-o responsabilității fiecăreia, conform cerințelor impuse de timpul dat fiecăreia. Deci, fiecare om se află în timp în legătură distinctă cu Dumnezeu Cel în Treime și veșnic și prin aceasta cu persoanele apropiate Lui. El nu e închis lui Dumnezeu și în sine, în timp.

Cum se explică acest raport pozitiv al timpului cu Dumnezeul treimic Cel veșnic? Căci se pune întrebarea: Cum poate Dumnezeul treimic Cel veșnic să creeze timpul și să-l susțină ca drum spre înaintarea fiecărui om în legătură cu alții spre El? Răspunsul la această întrebare se ghicește de îndată ce veșnicia Persoanei supreme, mai precis a Comuniunii personale supreme, nu e cugetată ca o veșnicie amorfă, inconștientă, lipsită de libertate și de relație interioară. O astfel de existență desigur că se poate deschide și relației cu persoana temporală, chemată la o comuniune tot mai accentuată cu alte persoane asemenea ei, dar și la comuniunea personală supremă și desăvârșită. Ea poate crea și susține într-o înaintare spre desăvârșirea relației în comuniune cu Ea și cu persoane asemenea ei și persoane lipsite de plenitudinea ei. Ar fi nefiresc să poată crea numai existențe supuse unei repetiții monotone, fără putință de înaintare spre scopul unei cât mai depline și veșnice comuniuni cu persoane ca ea și cu cele mai presus de ea. Putința de legătură între Comuniunea personală supremă și veșnică și cea temporală e dată în faptul că amândouă sunt deschise în mod conștient binelui, cea dintâi putându-se coborî din pornirea binelui spre persoane făcute să aspire spre creșterea în binele comuniunii, iar cea de a doua, capabilă să se înalțe spre binele Comuniunii supreme. Conștiința personală e prin sine dornică să se deschidă altor conștiințe spre comuniunea cu ele, și aceasta este una cu binele.

Bunătatea vrea să deschidă și prin coborâre la existențe inferioare, nu numai în relație cu conștiințe din planul ei. Cu cât e bunătatea mai mare, cu atât e nu numai comuniunea la planul egal mai deplină, ci și voința de comunicare a bunătății și unor conștiințe inferioare și anume chiar atât de inferioare față de ea, încât le și creează din nimic.

Extinsa precizare a deosebirii între ființa și lucrările lui Dumnezeu, făcută de Sf. Grigorie Palama, ne ajută să înțelegem prezența activă mereu deosebită a lui Dumnezeu în dezvoltarea temporală a creației, fără să considerăm aceasta ca o schimbare a ființei Lui neschimbate. Dacă Dumnezeu se folosește de

lucrările Lui prin voința Lui, El poate să-și schimbe lucrările Sale în relație cu lumea temporală și deci schimbătoare prin ființa ei, deși El rămâne neschimbat după ființă, iar lucrările Lui urmăresc mereu atragerea acestora în binele, care e propriu ființei Lui. El se arată în această libertate a folosirii lucrărilor cu existență personală, asemenea omului. El se folosește mereu de altă și altă lucrare, potrivit cu fiecare situație și trebuință a lumii ca întreg, sau ale persoanelor singulare, dar rămâne cu ființa în aceeași iubire și putere absolută față de lume și de persoanele conștiente și libere din ea. Căci El dorește mereu binele lor, conform cu ființa Lui, dar le ajută să înainteze în bine, potrivit situațiilor schimbătoare prin care trec persoanele create în mediul schimbător al lumii. În Dumnezeu sunt toate posibilitățile de manifestare și comunicare ale binelui, dar le alege după cum o cer situațiile schimbătoare ale creaturilor. Aceasta ar putea explica până la un punct chiar aducerea la existență a timpului, sau a fapturilor schimbătoare de către Dumnezeu cel etern și neschimbat în ființă, dar nesfârșit în posibilitățile Lui de manifestare a binelui, aflat ca într-un izvor în ființa Lui. Ea poate explica chiar o legătură a timpului cu eternitatea lui Dumnezeu, fără a se pune în cauză neschimbarea ființei Lui. Dacă ar fi și lumea din veci, ea n-ar mai fi operă a voinței Lui și nici o deosebire între ea și Dumnezeu. Iar insuficiențele lumii și-ar avea cauze în ființa Lui. Deci și răul din ea. Timpul și lumea nu sunt din veci. Prin aceasta se evită eternitatea insuficiențelor și răului și atribuirea lor lui Dumnezeu.

O problemă care se dispută e dacă prin aceasta nu se introduce un „înainte” în veșnicia lui Dumnezeu față de lume și dacă prin aceasta nu se introduce în El o temporalitate. H. Andrusos a căutat să scape de această concluzie, admitând totuși un „înainte” de crearea lumii în Dumnezeu, în următorul fel: „Nu trebuie să cugetăm vreun timp înainte de crearea lumii, intercalând vreo distanță temporală între existența lui Dumnezeu și creațiune. Dumnezeul etern este anterior lumii nu temporal, ci logic. De aceea este cu totul deplasată întrebarea: ce făcea Dumnezeu înainte de lume și pentru ce a amânat crearea ei?... Dar dacă lumea se cugetă numai logic ulterioară lui Dumnezeu, nu urmează că ea este coeternă cu El. Desigur nu putem determina începutul lumii în raport cu un timp anterior inexistent. Dar dacă începutul timpului nu se poate determina *a priori*, el se poate determina *a posteriori*. Astfel, nu se poate afirma eternitatea lumii, susținută de teologi din școala lui Schleiermacher, pe motivul că Dumnezeu se poate cugeta numai logic anterior lumii... Această teorie este, evident, un panteism deghizat. Determinând începutul temporal al lumii din timpul scurs de la începutul ei, vedem că ea ar fi putut fi mai veche decât este, prin urmare nu este eternă” (*Dogmatica*, trad. rom. Sibiu, 1930, p. 109- 110).

Expresia lui Andrusos: „Dumnezeu este numai logic anterior lumii” nu ni se pare fericită. Chiar el o contrazice când declară că totuși lumea a putut fi mai veche decât este. Crearea lumii în timp credem că se poate concilia cu admiterea unui „înainte” în Dumnezeu, prin învățătura despre deosebirea dintre ființa și lucrurile necreate ale lui Dumnezeu. Cugetând la un „înainte de veacuri”, când a gândit Dumnezeu lumea, nu introducem timpul în veșnicia ființei Lui. Sf. Apostoli scriu și ei în Noul Testament că Dumnezeu „ne-a ales în Hristos înainte de veacuri” (*Ef. I, 11; I Petru I, 19-20; Apoc. XIII, 8*). Dar acest „înainte”

al cugetării nu introduce timpul în ființa lui Dumnezeu, cum nu-l introduce nici cugetarea lui anterioară la cele ce se petrec în lume după apariția ei. Dimpotrivă, el apără pe Dumnezeu de evoluție, sau de o apariție în El a ceva când săvârșește acel ceva în timp, făcând ceva conform cugetării lui anterioare.

Dumnezeu n-a introdus în Sine când a creat lumea și timpul un „înainte” temporal, pentru că El a cugetat lumea și timpul „dinainte de veacuri”. Dar n-a fost silit să creeze lumea dinainte de veacuri, pentru că nici cugetarea lumii și a timpului sau a diferitelor timpuri dinainte de veacuri n-a fost o necesitate pentru ființa Lui, ci faptă a voinței Lui. Ideea dinainte de veacuri a lumii și a timpului nu a fost o necesitate de aceea nici ele n-au ieșit din El cu necesitate din veci. Avem aici taina Persoanei lui Dumnezeu, nesilit de a gândi și lucra ceva de însuși ființa Lui, având deci în ființa Lui numaidecât un „înainte” de orice gândire și lucrare, dar o baza pentru ele.

Rezumând pe Sf. Părinți, Florovski zice: „Ideea lumii, gândirea și voia lui Dumnezeu privitoare la lume sunt evident eterne, dar într-un sens nu coeterne și nu legate în mod absolut cu El, ideea ei fiind distinctă prin voia Lui de «ființa» Lui. Distincția aceasta nu introduce vreo separație sau tăiere în existența divină..., ci exprimă distincția între ființă și voință... Ideea lumii are baza ei nu în esență, ci în voința lui Dumnezeu. El gândește lumea în perfectă libertate și, numai în virtutea acestei gândiri deplin libere..., El devine Creator... El ar fi putut de asemenea să nu creeze... Și reținerea de la crearea ei n-ar fi alterat sau sărăcit natura divină” (*Op. cit.*, p. 87). Dacă-i așa, Dumnezeu, hotărându-se prin voința Sa să creeze lumea și timpul, a putut să le cugete dinainte de a le crea în baza puterii date în ființa Sa, dar nu a fost silit să le cugete și să le aducă la îndeplinire prin lucrare, sau să le emane, ori să le nască prin ființă. Limba greacă a putut reda distincția între veșnicia ființei lui Dumnezeu și gândirea și voia Lui cu privire la lume și la timp, înainte de veacuri, folosind pentru cea dintâi termenul „eternitate”, iar pentru ultimele termenul „veșnicie”. Lumea e gândită „înainte de toți vecii”. Gândirea lui Dumnezeu cu privire la cele deosebite de El întemeiază „vecii”. Lumea ia și ea loc prin gândirea și lucrarea lui Dumnezeu într-un fel în El însuși și prin aceasta în „veșnicie”, care nu e gândită, sau nu e fără o relație cu timpul, fie ea viitoare (gândită de Dumnezeu ca viitoare), fie prezentă sau trecută. Astfel, Dumnezeu nu numai coboară în timp, gândindu-l, dându-i existență, sau ridicând pe cele ce-au trăit în timp, în Sine, ci îl are de când îl gândește într-un fel în El însuși, dependent de El, plin de El. Astfel, este și timpul mai ales până e numai gândit și după ce a fost trăit de ființele create ca o altă „veșnicie”. În felul acesta, Dumnezeu are, iar noi cugetăm în El o eternitate a ființei Lui, sau o eternitate într-un sens fundamental „înainte” de gândirea și de crearea lumii, plasată într-o „veșnicie” cugetată ca o legătură a lui Dumnezeu cu lumea sau a lumii cu Dumnezeu, fără de care ea nu poate fi gândită, realizată și desăvârșită.

Această „veșnicie” implică o relație a lui Dumnezeu cu lumea și cu timpul, înainte de a fi lumea și timpul, fără să-L scoată din eternitatea proprie exclusiv Lui, sau ființei Lui.

Dar aceasta înseamnă că Dumnezeu se așază de bună voie, nu prin ființa Sa „de infinite ori infinit înainte de veacuri” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răsp.*

către *Talasie* 60; P. G. 90, 621 urm.) în relație gândită cu timpul lumii, cugetând să dea când va voi lumii temporale existență reală. Dacă n-ar gândi lumea și timpul înainte de creație, lumea n-ar mai fi creație, ci o emanație. Dacă ar trebui să creeze lumea o dată cu gândirea ei dinainte de veacuri, iarăși ea n-ar mai fi creație, ci emanație. Dumnezeu e liber și față de timp, neproducându-l când îl gândește, dar și timpul capătă o mare valoare, fiind gândit de Dumnezeu înainte de veacuri.

Categoriile gândirii noastre nu pot reda însă decât în formă nedeplin înțeleasă taina relației lui Dumnezeu cu lumea și cu timpul, în gândirea și în voia Sa înainte de existența lor reală, care e însă o relație liberă. Nu poate interveni în Dumnezeu ceva deosebit fără voia Lui. Aceasta ar fi o evoluție panteistă. Dar nici nu poate fi gândită lumea de El prin însăși ființa Lui. Aceasta ar implica și ea o înțelegere panteistă a lui Dumnezeu, lipsindu-L de atotputernicie. Cine ne-ar mai elibera atunci de moarte, odată ce ea iese din însăși ființa Lui?

Dacă Dumnezeu poate trece după crearea lumii de la o lucrare la alta, în relația cu ea, ceea ce înseamnă că s-a hotărât pentru o relație permanentă și veșnică cu lumea, fără ca aceasta să-i afecteze plenitudinea neschimbată, de ce n-ar putea accepta și o relație gândită cu lumea încă neexistentă în mod real în timp, fără ca aceasta să-i afecteze eternitatea plenitudinii? Și cum n-ar fi putut avea în Sine dinainte de crearea lumii, ca posibilități, aceste lucrări referitoare la lumea pe care știa că o va crea? Lucrurile Lui în lume, potrivit diferitelor momente ale dezvoltării ei temporale, nu sunt contrare eternității Lui și deci timpul însuși are o posibilitate de a fi adus la existență și susținut de eternitatea și în eternitatea Lui. El prevede și face să apară în desfășurarea lumii și a vieții omului situații potrivite pentru anumite împliniri din partea Sa, nu fără colaborarea oamenilor. El dă anumite făgăduințe poporului Israel și oamenilor, când socotește că ei sunt maturizați pentru a le primi. El pregătește trimiterea Fiului Său în lume și Acesta vine, de fapt, când această pregătire s-a împlinit. El dăruiește învierea umanului prin Fiul Său, când oamenii pot înțelege și primi această înviere. Și ei se pot pregăti cu ajutorul altor lucrări ale Fiului Său înviat și ale Duhului Sfânt pentru învierea lor de la sfârșitul veacului acesta al lumii, pentru veșnica viață viitoare în comuniune cu El. Dumnezeu trăiește astfel timpul nostru, fără ca aceasta să se înscrie ca schimbări și îmbogățiri în plenitudinea ființei Lui. Această relație a Lui cu istoria oamenilor, ca să răspundă trebuințelor lor schimbătoare, dar pe linia binelui al cărui izvor nesfârșit este, ca să le ajute să înainteze tot mai mult în binele Lui și, prin aceasta, să se înalțe în veșnicie, arată o unire a lor cu eternitatea Lui, încă chiar în cursul vieții lor temporale. El aduce prin lucrările Sale unite cu timpul nostru, veșnicia în viața lor.

El trăiește astfel istoria noastră și și-o face oarecum proprie, dar umplând-o de veșnicia Lui și, prin aceasta, ajungând la înaintarea ei spre veșnicia mai presus de timp a desăvârșirii oamenilor, care nu mai are nevoie de schimbare, sau de unire a timpului, sau de înaintare prin timp în eternitate. Dar o dată cu trăirea timpului nostru, pentru ca să ne ridice prin el și prin veșnicia Lui legată cu timpul nostru spre veșnicia lipsită de orice unire cu timpul, Dumnezeu trăiește și eternitatea Sa interioară pură, sau eternitatea ființei Sale. Mama trăiește trebuințele variate ale copilului, legate de etapele și împrejurările vieții lui

temporale, ca să le răspundă lor și să-l ajute în creșterea spre nivelul ei spiritual. Dar în același timp trăiește maturitatea ei spirituală, ca să-l poată ajuta din ea pe copil, pe drumul dezvoltării lui. Dacă omul însuși poate trăi această îmbinare a maturității sale într-un fel neschimbat, cu schimbarea lucrărilor sale, potrivit timpului, socotim că ne putem folosi de ceea ce-i este posibil lui, pentru o oarecare înțelegere a acestei îmbinări, odată ce omul este chipul lui Dumnezeu.

Chiar încrederea omului în ascultarea cererilor lui determinate temporal, de către Dumnezeu, are la bază această puțință a lui Dumnezeu de a ține seama de momentele temporale schimbătoare ale omului, fără a-și schimba prin aceasta ființa Lui, fără a intra adică El însuși într-o dezvoltare temporală. El ia seama la timp, dar fără să-i fie El însuși supus, ci numai omul. Dacă are milă de om și nu numai în general, ci de omul concret în fiecare situație concretă a unuia sau altuia, trăiește El însuși aceste situații temporale concrete ale fiecăruia, dar în lumina și cu puterea veșniciei Lui, care le duce spre ea. Dar în faptul că poate asculta și împlini în același timp cererile variate ale unei mari mulțimi de oameni, își arată totodată nemărginirea și atotputernicia Lui, care le învăluie, sau o nemărginire și atotputernicie din care pune în lucrare ceea ce voiește și cât voiește de fiecare dată, pentru fiecare din cei ce-l ascultă.

Sf. Grigorie Palama spune: „Noi numai pe Tine Te știm atotputernic din veac și aceste puteri niciodată nu le rupem de la natura Ta. Despre natura Ta ne-am învrednicit să știm că e una și simplă și neîmpărțită în sine; despre puterile Tale însă știm că sunt nu numai multe, ci că și întrec orice număr, cum spun Sf. Părinți. Și prin fiecare din ele Te faci cunoscut pretutindeni unitar, simplu și neîmpărțit“ (*Op. cit.*, p. LXVII).

5. Creația adusă la existență ca o unitate armonioasă de către Sfânta Treime, prin Fiul și Cuvântul cel Unul Născut al Tatălui și susținută în parte ca atare prin El

Creația a fost adusă la existență ca un întreg armonios, susținut astfel de o raționalitate unitară, care unește în ea rațiunile tuturor părților componente.

Întregul se vede în fiecare parte componentă, dar toate aceste întreguri sunt unite într-un întreg universal. Întregul fiecărei părți și al tuturor părților universului e atât de eficient și de hotărâtor pentru specificul părților și pentru susținerea universului, încât e de admis că nu numai el e alcătuit din părțile componente, ci și el adună și ține părțile împreună și le imprimă specificul lui. Acest întreg își arată puterea lui și în faptul că indivizii speciei se pot adapta diferitelor circumstanțe schimbătoare exterioare, primind modificări, dar nu pot fi scoși din specia lor. Câinele mai mic, sau de o rasă deosebită de alții, tot câine rămâne.

Universul e un întreg compus din întreguri neconfundate și neschimbătoare, ci doar modificabile în anumite limite.

Să luăm ca pildă a unui întreg component al universului, ca întreg format din întreguri neconfundabile, persoana umană. Ea e un întreg unitar și nerepetat exact, biologic și spiritual, care preexistă în sămânța părinților ca alte întreguri și care adună în ea alte și alte părți componente, imprimându-le pecetea unitară și nerepetată a lui în nici o altă persoană.

Ea e o unitate biologică și spirituală într-o mișcare interioară continuă, combinată din multe mișcări ale părților, sau organelor ei și subdiviziunilor lor, mișcare ce susține întregul specific al persoanei și se manifestă și în mișcarea exterioară de multe feluri. Iar mișcarea biologică și în spațiu a persoanei ca întreg e toată imprimată de o raționalitate unitară, combinată din rațiunile extrem de complexe ale tuturor părților ei.

Unitatea spirituală, care reflectă și unitatea biologică și e reflectată de aceasta, se arată în faptul că fiecare persoană e un cuvânt cuvântător unic, ce are în sine adunate toate cuvintele limbii sale naționale, iar acestea manifestă în ele unirea ei cu întregul cosmos și unirea virtuală cu toți semenii săi, iar mai special cu cei de o nație. Nu se poate despărți persoana de cuvintele ei și de toate cele ce le exprimă prin ele și de cei către care le exprimă. Ea e în primul rând unitatea cuvintelor sale; în ele se exprimă și se comunică; ele sunt manifestarea sa conștientă rațională și emoțională. Dar în faptul că aceleași cuvinte sunt și ale celorlalte persoane și, de aceea, o persoană poate înțelege cuvintele lor și acelea pe ale ei, sau fiecare simte nevoia să comunice prin același tezaur de cuvinte, pe care îl învață de la altele, dar îl și precizează împreună, rămânând totodată ca subiect unic neconfundat cu ele, se arată unitatea de întreg cuprinzător al fiecărei persoane, legat de întregurile personale neconfundate ale altora. Fiecare e un întreg care se poate exprima și comunica prin cuvintele comune, dar fiecare rămâne subiect neconfundabil cu alte subiecte ale acelorași cuvinte și într-un fel incomunicabil. Cuvintele nu există de sine. Numai o persoană le rostește și numai o altă persoană le aude. Numai în comunicarea de sine nepuizabilă prin cuvinte, persoana exprimă și lumea în care trăiește și care-i condiționează viața sa biologică și dă un conținut celei spirituale, necontopită cu a altora, dar legată de a lor și de a întregului cosmos. Astfel, prin cuvinte se arată ca un întreg neconfundabil nu numai întregurile personale între ele, ci și unitatea lor cu natura cosmică. Se arată fiecare ca o rațiune unită într-o rațiune comună cu altele, unind rațiunile tuturor.

Unitatea cuvintelor într-o limbă comună arată unitatea oamenilor între ei și cu cosmosul, ca și unitatea omului în sine. Toate sunt unite în cosmos, dar într-o unitate variabilă descifrată de oameni și modelată în mod variat de fiecare și de toți în comun.

Însă unitatea întregurilor personale și a lor întreolaltă și cu lumea în unul și același întreg nu poate fi de la sine. Această unitate e creată și susținută de un Subiect superior, care nu numai le vorbește spiritual persoanelor, ci le-a și creat și le susține ca atare în unitatea între ele și în unitatea lumii prin lucrarea Lui de Cuvânt suprem creator și susținător, ceea ce se reflectă în puterea transformatoare, nu însă și creatoare a cuvintelor oamenilor. În Cuvântul personal

suprem își are, ca într-un izvor, originea universul rațional întreg și toate întregurile raționale neconfundate, care fac parte din unitatea lui.

În mod special, El este prototipul omului care are în sine cuvintele ce-l exprimă pe el și toate cu care stă în legătură, ca unele ce vin și ele din Cuvântul suprem. Cuvântul creator și susținător are în Sine cuvintele sau rațiunile tuturor, ale unora ca subiecte de cuvinte, ale altora ca conținut al lor, deosebit de conținutul persoanelor subiecte ale cuvintelor, dar destinat să devină al lor. Dar în toate cele create și susținute ca cuvinte plasticizate de altă ființă se reflectă și comuniunea eternă a Cuvântului suprem, cu Persoana supremă a Tatălui și a Sfântului Duh, care reflectă și în comuniunea deosebită prin cuvinte între oameni.

Numai persoana vorbește și ea nu vorbește decât altei persoane, pentru că numai ele sunt conștiente de rațiunea lor și de raționalitatea tuturor. Dar și pentru că numai ele trăiesc unirea între ele ca necesitate a comuniunii iubitoare și emoționale, dar care, prin libertate, poate deveni și neiubitoare. Aceasta își are baza în Dumnezeu ca comuniune supremă și desăvârșită de persoane, ca și comunicare neconfundată a lor. Ea se prelungește nu ființial, ci prin reflectare și lucrare voită în întregul rațional și emoțional al persoanelor umane, dar și în trebuința acestora de a-și comunica lumea ca un întreg, în parte de o ființă cu ele, una alteia.

Dar persoanele umane nu își comunică numai altora conținutul lor și al lumii gândit de ele, ci se și influențează unele pe altele, unindu-se tot mai mult prin cuvinte, iar în natură fac posibilă prin cuvinte conlucrarea în descoperirea împreună a energiilor ascunse în ea, în combinarea lor în moduri noi, spre o mai amplă folosire a lor. În aceasta se arată că nu numai omul este ca unitate intelectuală și biologică în mișcare unitară și multiplă, ci și natura este un întreg menținut ca atare printr-o mișcare unitară și multiplă a componentelor ei. Și tot în aceasta se arată caracterul dinamic, niciodată ajuns la capăt al rațiunii umane, precum și faptul că tot universul este în mișcare, dar componentele lui rămân aceleași și în aceeași armonie rațională. În aceasta se reflectă faptul că însuși Cuvântul prin care s-a creat și se menține universul ca același întreg armonios, susține în părțile lui mișcarea unitară și multiplă prin lucrarea Lui care se manifestă în nenumărate lucrări. Și tot El susține și o mișcare de cunoaștere și de organizare a forțelor universului, corespunzătoare lor. O susține aceasta nu numai fiind Cuvânt sau Rațiune creatoare supremă, ci și ca Fiu al Tatălui, care vrea să adune tot mai mult în simțirea Sa filială față de Tatăl întreaga creațiune, legând lumea prin persoanele conștiente de Dumnezeu și prin iubire. Raționalitatea ei unitară face posibilă iubirea între oameni și dă unității tuturor cu Dumnezeu și între ei bucuria iubirii.

Originea lumii și ținuta ei nu e o esență impersonală din care ar ieși și în care s-ar topi toate fără rost, sau care ar susține prin aceasta o unitate rigidă unită cu moartea, ci un Tată personal iubitor. Toată existența își are originea într-un Tată iubitor și tinde să se unească prin oameni cu El în bucuria iubirii, fără să se topească în El.

Oamenii pot prin gândirea și acțiunile lor libere să descopere și să combine prin conlucrare iubitoare mișcările universului în care se manifestă energiile lui, sau aceste energii înseși în alte și alte forme. Dar ei sunt ispitiți prin aceasta

adeseori să scoată unele energii ale universului din armonia lor, sau să le folosească unii pe unele împotriva altora, ceea ce are un efect nefavorabil asupra naturii și asupra vieții omenești legată de ea. Ei fac aceasta în legătură cu promovarea în ei înșiși a unor mișcări inferioare, unilaterale, a mișcărilor pur biologice, producătoare de plăceri, prin dezlegarea lor de viața spirituală, care le pune o frână în iubirea între ei și față de Dumnezeu. Astfel, în loc să pună prin spirit în lucrare armonică puterile fizice ale naturii și puterile organismului biologic, ținând natura în armonia ei promovatoare de sănătate pentru oameni și organismul biologic sănătos, iar prin copleșirea lor de spiritul uman și creator, să evidențieze o mai mare lumină în univers și o iradiere de putere iubitoare la distanță a persoanelor, aduce o dezordine în forțele naturii și ale organismului biologic uman și, prin aceasta, o descompunere a armoniei lor, ceea ce aduce și moartea întregurilor biologice ale persoanelor umane. Unitatea armonioasă a universului și a întregurilor umane face loc astfel dezordinii. Raționalitatea unificatoare face loc unei false raționalități a descompunerii, prin care fiecare individ își justifică pornirile lui egoiste. E raționalitatea golită de iubire sau de armonia adevăratei raționalități; e o raționalitate care îi face pe oameni să se socotească nu aduși la existență de un Tată iubitor, ca să fie iubiți ca Fiul Său și pe care să-L iubească împreună cu Fiul Lui, ci ca produși de o esență față de care nu pot simți nici o iubire filială, precum nu pot simți nici față de semenii lor, aduși la existență spre moarte de aceeași esență.

Un astfel de univers nu mai este unit cu Fiul și Cuvântul unificator al lui Dumnezeu. Persoanele umane nu se mai consideră într-un fel provenind din singura origine iubitoare și conștientă a tuturor, din Tatăl suprem, promovând sentimentul filial față de El și unitatea între ele. Aceasta este căderea lor din Rai, căderea din unitatea lor deplină în Cuvântul. Creatorul însă, nevrând să lase lumea în această stare, o va readuce în unitatea cu Sine printr-o mai strânsă unire a ei prin Cuvântul. În acest scop îl va trimite pe Fiul Său să se facă om, să ia trup, pentru ca să înlăture moartea și să adune în El, prin iubirea până la jertfă, pe oameni ca frații Săi și împreună fii ai Tatălui ceresc și să aducă la armonie toate, înlăturând dezordinea și descompunerea și restabilind adevărata raționalitate. Dar spre aceasta e necesară o pregătire a lumii.

6. Rolul deosebit al Fiului și Cuvântul lui Dumnezeu în crearea lumii și în menținerea unității ei cu Dumnezeu și în ea însăși

În Sfânta Treime, ființa lui Dumnezeu e trăită de Tatăl ca izvorul supraființial a tot ce poate fi, ca plenitudinea prin excelență a existenței. De Dumnezeu nu se poate spune decât că e izvorul pornit spre dăruirea a toată plenitudinea Sa. De aceea nu se poate înțelege fără Fiul, Căruia îi dăruiește toată existența supraexistentă a Sa. Fiul,

primind-o, are un motiv deosebit să cugete cu mulțumire infinită la Tatăl, care-I dăruiește bogăția infinită a ființei Lui. De aceea, în Fiul, plenitudinea existenței primite e trăită îndeosebi ca lumină. Fiul e adâncit ca Rațiunea supremă în infinita bogăție ce I s-a dăruit din veci și I se dăruiește în veci de Tatăl. Tatăl, la rândul Lui, privește la bogăția infinită cugetată de Fiul cu mulțumire de Fiu, cu o bucurie nesfârșită. Și bucuria aceasta cu care privește la ființa Sa dăruită Fiului și purtată și de Fiul, bucurie dată și de Fiul pentru primirea ei, e Duhul Sfânt care e și El purtătorul ființei Tatălui. Fiul, având în El ființa revelată și luminată în Sine, ca dăruită de Tatăl, se bucură și El de primirea ei de la Tatăl cu bucuria cu care se bucură Tatăl, adică împreună cu Duhul. Dar Tatăl și Fiul și Sfântul Duh se hotărăsc ca existența de care se bucură Ei, să facă bucurie și altor ființe conștiente, chiar dacă într-o măsură infinit mai redusă. Și astfel aduc la existență creația din nimic, care redă în natura variată a lumii, dar mai ales în capacitatea de gândire și trăire constantă a existenței cu care sunt înzestrate persoanele create, ca umbră, bogăția infinită a ființei primite de la Tatăl, însoțită de trăirea ei ca dar și ca lumină, cu care e trăită de Fiul și de simțirea bucuriei de trăirea ei în comuniune, trăită de Duhul Sfânt.

Fiecare om e astfel ca un fel de chip al Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, sau o persoană „după chipul” Tatălui care este Fiul și Cuvântul sau Rațiunea și Înțelepciunea supremă, având în Sine și bucuria Duhului. Fiecare om e chemat să gândească cu bucurie de la Duhul la taina ființei lui și a lumii primite de la Tatăl prin Fiul, cum gândește Fiul Unul Născut la bogăția infinită a ființei divine primite de la Tatăl împreună cu Duhul. Căci deși ființa lui și a lumii e numai o umbră a ființei divine primite de Fiul, de la Tatăl, chiar în această calitate de umbră a ei reflectă bogăția și adâncimea ființei divine, așa cum e primită de Fiul de la Tatăl și sentimentul afectuos de mulțumire al Fiului față de Tatăl pentru primirea de către El a ființei de la Tatăl, sentimentul ipostasiat în Duhul.

De aceea se adâncește și omul cu rațiunea și cu mulțumirea sa în sine și în lume, cum se adâncește Fiul împreună cu Duhul în ființa primită de la Tatăl, avându-se pe sine și lumea ca imprimare de Fiul și de Duhul. Omul gândește la ceea ce este el și lumea legată de el, ca umbră a ființei dăruită de Tatăl Fiului, pentru că Fiul gândește la Sine și la tot ce are de la Tatăl. Omul ia la cunoștință, cu mulțumire către Tatăl, de înțelesurile ființei sale și ale lumii, primite de la Tatăl, prin Fiul, pentru că le-a primit luminate în modelul lor de Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu și însoțite de bucuria întreținută în El de Duhul. Omul, cunoscându-se pe sine și lumea, întâlnește pe Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, care proiectează înțelesurile lor și mulțumirea originară pentru ele din Sine însuși, care-L are pe Duhul. Omul se cunoaște pe sine și lumea prin Fiul și împreună cu El și simte mulțumirea către Tatăl pentru existența sa și a lumii prin Duhul Sfânt.

Lumea e o lume de înțelesuri pentru că ea poartă pecetea Cuvântului lui Dumnezeu și Duhul din Cuvântul îl îndeamnă pe om să mulțumească pentru existența sa și a lumii, pentru că, văzând că nu le are prin sine, le cugetă ca dăruite de Tatăl prin Fiul. Omul și lumea nu pot fi decât existențe de înțelesuri, pentru că sunt chipul existenței de înțelesuri originare primite de Cuvântul de la Tatăl. Omul trebuie să se recunoască pe sine și lumea ca dar de la Tatăl, ca suprema origine, pentru că el și lumea sunt chipul ființei divine primite de Fiul

ca dar. Dacă n-ar fi un Tată care a dăruit ființa Sa Fiului, n-ar fi lumea ca chip al acestui dar. Dacă la originea tuturor n-ar fi un Tată care face ființa Sa un dar unui Fiu, n-ar putea fi nici existența omului și a lumii lui un dar al iubirii, ci o emanație impusă de o lege și n-ar avea rost o relație de mulțumire între om și Dăruitorul existenței lui și a lumii, întreținută de Duhul Sfânt.

Persoanele umane au primit de la Fiul pecetea ipostasului filial descoperitor al luminii ființei divine primite de El de la Tatăl, iar lumea poartă și ea întipărită în ea umbrele înțelesurilor ființei divine, primită de Fiul de la Tatăl și revelată în Fiul. Lumea nu e un haos și nici omul nedoritor de a-i descoperi înțelesurile ei, până la rădăcinile lor în înțelesurile ființei divine, și ale sale în înțelesurile Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, pentru că nici Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu nu e lipsit de calitatea revelatoare originară a înțelesurilor și a mulțumirii de a fi primit de la Tatăl o ființă plină de înțelesuri, pentru a se revela prin El. Lumea e „lumină“ (cuvântul românesc „lume“ exprimă aceasta direct), dar aceasta pentru că e dăruită unui văzător și căutător de lumină în sine și în ea, de lumină care nu vine de la el. Lumea și omul sunt lumină și omul e căutător de lumină, dar nu sunt lumină de la ele și nici nu au toată lumea în ele, pentru că vin de la un Dăruitor, care are toată lumina în El și, de aceea, omul, căutând lumina până la capătul ei, trebuie să caute pe Dumnezeu, izvorul infinit al luminii, sau al luminii infinite. Cuvântul lui Dumnezeu e imprimat în noi, ca Cel prin care am fost creați după chipul Lui. Voind a ne înțelege pe noi și lumea ce ține cu noi, Tatăl ne-a creat prin Cuvântul Său pe noi ca rațiune cunoscătoare și cuvânt care exprimă înțelesurile descoperite de ea lui Dumnezeu și semenilor noștri, pentru că Dumnezeu n-a creat prin Cuvântul Său un singur om după chipul Lui, ci mulți, ca să fie și între oameni o comuniune, cum este în Sfânta Treime, o comuniune mai ușor accesibilă omului. Aceasta și pentru ca să se exercite mai ușor în iubirea ce li se cere să o arate și lui Dumnezeu și pentru ca să poată contribui toți la înțelegerea de către fiecare, a lumii atât de bogate, și prin aceasta la înțelegerea lui Dumnezeu, ca comuniune de desăvârșită iubire.

Sfânta Scriptură ne spune clar că lumea a fost creată prin Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu. „Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut“ (*Ioan* I, 3). Aceasta o repetă și Simbolul niceo-constantinopolitan. Prin aceasta s-a imprimat pecetea Lui ca Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu în ea, sau pecetea unei filiații și raționalități de sus. În special omul a fost făcut după „chipul Fiului și Cuvântului“, care este chipul Tatălui. Iar natura cosmică e prelungirea actuală și potențială a omului ca astfel de chip.

Desigur, omul ca creatură nu e chipul Fiului, la fel cum e Fiul chipul Tatălui. Căci el nu e născut din ființa Fiului, cum e născut Fiul din ființa Tatălui, ci e creatură. Fiind „după chipul Fiului și Cuvântului“, nu chipul Lui, omul e făcut să aspire spre Tatăl în unire cu Fiul și prin Fiul, nu să se îndrepte exclusiv spre Fiul, ca Fiul spre Tatăl. Fiul pune pe om pecetea Sa de Fiu al Tatălui, ca să fie și el fiu al Tatălui, dar nu prin ființă, ci prin originea ce o are ca creatură de la Tatăl. Omul e Fiu al Tatălui și aspiră spre originea personală a vieții sale prin natura lui, care nu e din ființa Tatălui, ca Fiul Unul Născut; dar are origine și ca temelie puterea și lucrarea Tatălui. Dar o are din faptul că e creat de Tatăl prin Fiul și a primit prin aceasta pecetea Fiului.

Dar Fiul e și Cuvântul lui Dumnezeu, sau Rațiunea, sau Înțelepciunea ipostatică a lui Dumnezeu. El a pus pe om pecetea Sa și întrucât l-a înzestrat prin creație, în firea lui, cu rațiune, sau cu înțelepciune, cu rațiunea care se mișcă spre infinitate și spre înțelegerea înțeleaptă, cuprinzătoare, neunilaterală, profundă a tuturor, deci a lui Dumnezeu în care își au temeiul și explicația toate. Astfel, în rațiunea omului e pusă aspirația de a cunoaște în fond pe Dumnezeu și în Dumnezeu toate. De fapt, aspirației omului de a cunoaște totul, de a nu se opri la nimic finit și la nici o sumă a celor finite, trebuie să-i corespundă un obiectiv mai presus de toate cele finite, un obiectiv atotsatisfăcător al setei de cunoaștere a rațiunii omenești. Omul aspiră prin rațiunea lui la o cunoaștere a nemărginitului personal, căci numai în Persoană nemărginitul e trăit în mod concretizat și ca o viață real experimentată. O reflectare a nemărginitului personal concretizat ca viață are omul în persoana proprie și a altora. De aceea, cunoașterea sa și a altora într-un mod care nu e numai teoretic, ci și experimental, îi servește omului ca un mijloc prin care se urcă la unirea cu Dumnezeu, ca izvor al vieții veșnice. Dar spre cunoașterea lui Dumnezeu îi servește și cunoașterea naturii, fără de care omul nu se poate înțelege. Natura îi servește ca un asemenea mijloc numai când omul își pune ultimele întrebări cu privire la originea ei, care nu poate fi de la ea, la temelia și la sensul ei ultim, ca și la legăturile ei cu taina persoanei indefinibile. Ea se dovedește ca dată omului ca mijloc de înaintare prin cunoașterea ei spre Cuvântul prin raționalitatea imprimată ei, accesibilă rațiunii umane, spre a se adânci prin ea în rațiunile tot mai profunde ale ei în Dumnezeu. Ea poate deveni astfel străvezie pentru Dumnezeu. Dar omul, cunoscând natura ca dar multiplu al lui Dumnezeu către sine, ajunge prin tot mai profunda cunoaștere rațională a naturii și la cunoașterea iubirii lui Dumnezeu care i-a dat-o. La fel ajunge prin cunoașterea tot mai profundă a sa și a semenilor săi, în legătura afectuoasă ce-i leagă și ferește, îi încălzește și le luminează viața, la cunoașterea iubirii lui Dumnezeu, care le-a dat existența sa și le-o îmbogățește continuu prin natură și prin semenii lor.

7. Căderea lumii, sau slăbirea legăturii ei cu Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu și pregătirea ei prin El, pentru întruparea Lui

Omul n-a mers la această semnificație curată a creației, spre descoperirea transparenței ei pentru Dumnezeu. Prin aceasta nici spre descoperirea tainei spirituale a lui și a semenilor săi, care îi putea deschide adâncimea spre Dumnezeul cel personal. El a fost ispitit să rămână la grosimea de suprafață a naturii, a sa și a semenilor săi, care se satisface cu plăcerile pe care i le dă suprafața pur materială a lumii. El a rămas la folosirea trupească a naturii, care îi oferă niște plăceri pe care le socotește bune, când de fapt aduc urmări rele.

la scoaterea trupului de sub puterea spiritului și deci la treapta lui de descompunere până la moarte. El a lăsat deci acoperită natura ca „pom al vieții“, văzând-o numai ca „pom al cunoștinței binelui și răului“. Aceasta l-a scos din legătura conștientă cu Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, din adevărata raționalitate imprimată de El creației și ființei Sale proprii și a semenilor Săi, ca și din sentimentul filial față de Dumnezeu, din conștiința întreținută în el de Fiul că lumea îi este dăruită de Tatăl ceresc și din bucuria de acest fapt, dăruită de Duhul. Această împătimire egoistă și oarbă de suprafața pur materială a lumii a adus și o tot mai mare dezmembrare și luptă între oameni. Chiar Adam și Eva pun vina unul pe altul pentru căderea lor din viața spirituală trăită în comuniune cu Dumnezeu, fapt care a slăbit și comuniunea între ei.

Această cădere din unirea prin Cuvântul și depărtarea de la „pomul vieții“ echivalează cu scoaterea oamenilor din Rai, din comuniunea cu Dumnezeu și întreolaltă.

Ei au dezvoltat această considerare a lumii, ca lume de obiecte a cărei raționalitate superficială poate fi cunoscută și folosită în tot felul de combinații ale energiilor ei materiale descoperite de ei în folosul lor pur truesc. În această dezvoltare a închipuirii puterii lor asupra naturii ca depinzând exclusiv de ei, sau de niște zei una cu ei în fond, ca forțe ale naturii de o ființă cu forțele lor, au înaintat în producerea de opere gigantice, ca semne amăgitoare ale puterii lor, neștiind de spiritul lor cu care pot rămâne real nemuritori. Așa au înălțat turnul Babel și piramidele. Dar orgoliul manifestat în înălțarea turnului Babel i-a dus până la gradul de a nu mai avea aceeași limbă, sau de a nu mai avea cuvintele ca mijloc de unitate, iar construirea piramidelor, ca practică de a chinui cei cu mai mare putere socială pe cei mai mici, robindu-i muncii de construire a acestor monumente „păstrătoare“ ale trupurilor lor.

Dar Cuvântul lui Dumnezeu a continuat în același timp să-și manifeste puterea Lui în unii oameni, pentru pregătirea lor de a primi pe Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu într-un trup, care va părăsi alipirea la suprafața materială și superficială a lumii, căutând prin trupul curățit de patimi materiale și prin natura văzută în adâncimea ei spirituală de „pom al vieții“, transfigurarea ei și a trupului și unirea cu Dumnezeu. Dacă căderea a venit prin creșterea poftelor trupesti, căutătoare de satisfaceri printr-o natură văzută numai în suprafața ei materială, devenită opacă, ridicarea omului din această stare nu putea veni decât printr-o detașare de această suprafață exclusiv materială a lumii, printr-o adâncire în ea ca „pom al vieții“, prin care se reia unirea cu Dumnezeu. Dar la această putere nu putea ajunge trupul decât numai asumat de însuși Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu, care se trăiește ca trup al însuși iposatasului dumnezeiesc, în calitate de Cel ce și-a pus pecetea raționalității și filiației Sale în el la creare. În această calitate Cuvântul poate reface și întări la maximum, în trupul asumat de El însuși ca Persoană, raționalitatea lui.

Pregătirea pentru această înțelegere a căii spre mântuire o va face Cuvântul lui Dumnezeu cu conlucrarea unora din oameni, ba chiar cu un popor întreg, cu poporul ales. Ea e preînchipuită oarecum simbolic, de detașarea lui de lumea aceasta „egipteană“ și de eliberarea de robia ei prin trecerea printr-o pustie, spre țara unde va sluji liber lui Dumnezeu și va trăi în deplina unitatea a credinței,

sau a legăturii cu El și între ei. Ei se vor dezlipi printr-o asceză anevoioasă de robia egipteană, care le produce și o plăcere prin „căldările ei cu carne“, mișcându-se patruzeci de ani, ceea ce simbolizează toată viața matură a unui om, într-o pustie, pentru a ajunge în pământul veșnic al făgăduinței, sau în Canaan. Faptul că Cel ce ocrotește ieșirea aceasta simbolică a poporului evreu din atașarea la lume este Cuvântul și că El îl va scăpa de moarte prin jertfa Sa, se arată în simbolul mielului pascal. El se preanunță pe Sine mai lămurit ca Mântuitor viitor, prin cuvintele comunicate prin prooroci.

Pregătită astfel omenirea pentru primirea Lui ca om apropiat prin revelația Vechiului Testament, care e opera lui Dumnezeu prin Cuvântul, Acesta se face de fapt om, luând trup prin care va practica cea mai desăvârșită asceză a detașării de lume, ca să poată reveni ca om în Rai, dar nu ocolind moartea, ci biruind-o prin suportarea ei, ca ultimul act al detașării de lumea ca „pom al cunoștinței“ pentru a intra în viața veșnică fără de moarte, prin învierea cu trupul.

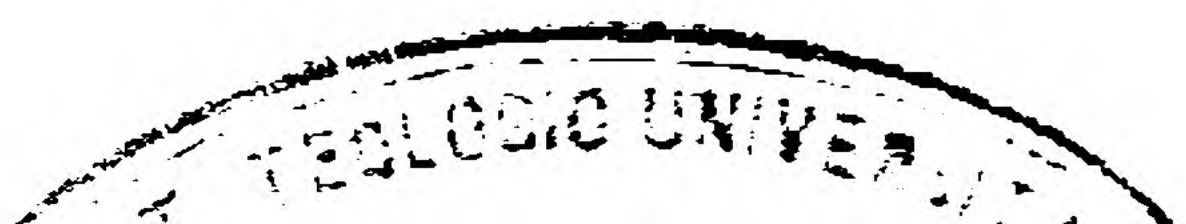
Fiul lui Dumnezeu cel înviat, după o astfel de viață dezlipită de lumea superficială, va ajuta și celor ce se vor alipi Lui să parcurgă acest drum al Lui, ca să treacă prin moarte cu sufletul în Rai, iar la sfârșitul lumii întregi în forma ei actuală îngroșată, să învie și cu trupul la viața veșnică, cu întreaga ființă omenească.

Dar unii oameni nu vor accepta această cale a lui Hristos. Și în general mulți oameni vor continua să se lase ispitiți și după venirea Lui de descoperirea energiilor cosmice și de combinarea lor în noi forme de gigantism, prin care cred că-și ușurează și-și fac mai plăcută viața trupească în lume.

8. Scopul ultim al creației după cădere: reunificarea în Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat și pregătirea prin El spre acest scop

Din cele spuse s-a văzut că chiar prin creație, ~~Dumnezeu a dat lumii ca scop unitatea ei în El.~~ După cădere, Dumnezeu urmărește același scop prin reunificarea creației în El. Acest scop se adevărește prin aceasta ca un scop al iubirii. Iar ca Dumnezeu să urmărească acest scop, trebuie ca El însuși să fie un Dumnezeu al iubirii, sau să cunoască iubirea în Sine din veci. Însăși crearea lumii și scopul creării ei se explică astfel din faptul că Dumnezeu este Treime iubitoare de Persoane. Precizăm însă că Treimea nu-L obligă pe Dumnezeu să creeze lumea, căci aceasta n-ar mai fi cu adevărat iubire; dar o explică.

Sfinții Părinți precizează de aceea ca scop al creării lumii și al conducerii ei spre Sine, ca să-i împărtășească iubirea pe care Tatăl o are față de Fiul Său, iar ființele create conștiente să-i răspundă cu iubirea lor filială, care le vine din alipirea la Fiul Lui Unul Născut făcut om.



Acesta e și rostul pozitiv al timpului. Fără Cuvântul și mai ales fără Cuvântul întrupat făcut om, ca să-i conducă pe oameni în timp spre iubirea ce o are El față de Tatăl, timpul n-ar avea nici un rost. Timpul poartă pecetea Cuvântului și va fi asumat de Cuvântul întrupat, spre a-l conduce spre veșnicie, sau spre sfârșitul lui, fără a se pierde cele bune câștigate în cursul lui, ceea ce înseamnă conducerea oamenilor în timp spre veșnicia lor în El. Deci lumea nu numai că a fost creată prin Cuvântul dinainte de veci, ci și pentru Cuvântul care se va întrupa, ca să adune lumea în veșnica unire cu El și cu Sfânta Treime.

Dar aceasta înseamnă că lumea, deși se compune din natură și oameni, propriu-zis natura inconștientă e făcută pentru oameni, iar oamenii pentru a urca în comuniunea filială cu Dumnezeu cel în Treime, în adunarea lor în Fiul Tatălui. Natura e făcută pentru oameni, ca ei să fie ajutați de ea să urce în comuniunea între ei și cu Dumnezeu, dar și ca ei să o ridice și pe ea la treapta unui tot mai vădit transparent al lui Dumnezeu. Fără om, natura n-ar avea nici un rost și n-ar avea nevoie nici de un timp cu sens progresiv, pentru a crește în unirea cu Dumnezeu. N-ar exista decât un timp al repetiției monotone. Omul e ajutat în urcușul lui spre Dumnezeu de natură, dar în vederea creșterii lui spirituale spre Dumnezeu. El e cel ce adună din ea sensurile originii ei divine și o folosește ca mijloc al comuniunii tot mai sporite cu semenii săi, care-l ajută să crească și în comuniunea cu Dumnezeu, izvorul iubirii dintre oameni.

Umanul e chemat să urce în mod conștient și liber, condus de înțelepciunea ipostatică, care e totodată Fiul lui Dumnezeu, până la a fi făcut umanul Persoanei Lui, și prin aceasta până la ținta de a se face El om între oameni, rămânând și Fiul, Unul Născut al lui Dumnezeu. Omul e coroana creației mai ales întrucât se poate face însuși Fiul lui Dumnezeu ca om, o astfel de coroană. Dumnezeu nu face o lume pentru a o privi de sus și ea a-L privi de la distanță, ci pentru a o face prin umanitatea asumată, conținutul vieții Sale în Fiul Său și viața dumnezeiască din Fiul Său, conținut al ei. Iar Fiul Său adună în Sine ca om toată creația și actualizează pe omul unit cu sine, ca o coroană a Creației.

Omul e creat ca viața lui să devină viața lui Dumnezeu Cuvântul, iar viața lui care unește spiritul cu materia, devenind viața umană a lui Dumnezeu Cuvântul, să devină a Lui și lumea materială, ca mediul de manifestare al Persoanei dumnezeiești.

Am văzut că însăși observația imprimă subiectivitatea sau puterea spirituală a omului în mișcarea naturii. Nu e greu deci de admis că natura poate fi dusă de oameni puternici în duh spre transfigurarea ei prin Dumnezeu cel lucrător în ei. Dar numai în Hristos și prin El, Dumnezeu lucrează deplin în umanitate.

Numai pentru că omul are nevoie de o creștere spirituală pentru unirea cu Dumnezeu – sau pentru că n-a fost emanat într-o desăvârșire asemenea Lui, sau într-o nedesăvârșire de nedepășit – are timpul cu un sens sau cu un rost. Altfel, timpul ar fi fără nici un sens sau rost. Și întrucât creșterea spirituală a fiecărui om e legată de natură și de semenii săi, s-a dat întregii creații un timp. Și fiecare om e adus de Dumnezeu Cuvântul la existență într-un timp deosebit al lui, în care să poată crește ca persoană deosebită, înalte relații, în alt moment al istoriei, legat de alte persoane, în altă societate, pregătit de alți predecesori. Toate aceste timpuri personale sunt încadrate într-un timp al lumii ca întreg, în care fiecare

om își are locul lui, cu responsabilitatea și îndatoririle lui, care se leagă într-un întreg al istoriei, de care fiecare va avea să răspundă, în ce măsură a contribuit la înaintarea ei în bine sau în buna înțelegere între oameni, sau în rău, în dezmembrarea irațională între oameni, adică pentru conducerea ei spre adunarea în ipostasul Cuvântului sau Rațiunii Ipostatice a lui Dumnezeu, sau contrar ei, după ce Acesta a venit în întâmpinarea și ajutorul nostru, făcându-Se om între oameni, sau partenerul nostru de dialog la nivel intim și egal, dar și cu puterea de a ne înălța la nivelul îndumnezeit pe care l-a imprimat umanitatea asumată de El. Dumnezeu a creat în acest scop pe om ca partener posibil al Lui, sau pentru a putea lua loc între oameni, ca să-i poată ridica pe ei la nivelul îndumnezeit prin har. Și în legătură cu omul, a creat toată natura materială capabilă de a fi purtată de El, transfigurată de El, făcută mediu de manifestare străvezie a Lui; dar nu dintr-o necesitate a Lui, ci dintr-o iubire așa de mare față de creație, că a fost în stare de a se face El însuși purtătorul ei, sau pe ea mediu comunicabil al Lui.

Dacă Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul, după căderea ei, sau după slăbirea legăturii ei cu El, care însă nu a încetat cu totul, tot prin El o conduce ca să poată primi pe Cuvântul întrupat în maximă intimitate cu oamenii ca Acesta să scape pe oameni de moarte și să-i unească cu Sine, ducându-i la îndumnezeirea după har și la viața veșnică într-o desăvârșire. În aceste roluri Îl prezintă Sf. Apostol Pavel pe Cuvântul întrupat la plinirea vremii, când scrie: „Precum într-o El ne-a și ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui“ (*Efesenii* I, 4).

Dar aceasta iarăși nu înseamnă că dacă Tatăl a născut din veci pe Fiul Său, a trebuit să creeze numaidecât lumea. Ba nici măcar odată ce a creat-o, n-a trebuit numaidecât să se și întrupeze Fiul Său. Sf. Maxim Mărturisitorul spune direct că, dacă lumea n-ar fi căzut, Dumnezeu ar fi dus-o în alt mod la unirea definitivă cu El, o dată ce a fost unită prin creație cu Fiul și Cuvântul Său. El zice: „Căci trebuia ca o dată ce Dumnezeu ne-a făcut asemenea Lui (prin aceea că avem prin împărtășire trăsăturile exacte ale bunătății și a plănuit dinainte de veacuri să fim în El), să ne și ducă la acest sfârșit prea fericit, dându-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale. Iar omul, refuzând acest mod prin reaua întrebuințare a puterilor naturale, ca să nu se îndepărteze de Dumnezeu, înstrăinându-se, trebuia să introducă un alt mod cu atât mai minunat, și mai dumnezeiesc decât cel dintâi, cu cât ceea ce e mai presus de fire, e mai înalt decât ceea ce e după fire. Și acest mod e taina venirii atototainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toți. Căci dacă testamentul cel dintâi ar fi rămas, zice Apostolul, fără prihană, nu s-ar fi căutat loc pentru un al doilea (*Evr.* VIII, 7). Și de fapt este vădit tuturor că taina ce s-a săvârșit în Hristos la sfârșitul veacurilor este dovada și urmarea greșelii protopărintelui de la începutul veacului“ (*Ambigua*, București, 1983, cap. 7 k, p. 97).

Deci, la întruparea Fiului lui Dumnezeu pentru situația lumii căzute, cugetă în concret Sfinții Părinți când pun în legătură întruparea cu crearea lumii. La situația aceasta cugetă ei când văd dinainte de veci întruparea condiționată de o Fecioară prea curată și legată cu jertfa ce avea să o aducă Fiul Cel întrupat.

Cu precizările acestea, se poate spune că gândirea dinainte de veci a lui Dumnezeu la nume și la timpul și la crearea ei e legată de Cuvântul lui Dumnezeu, de întruparea Lui, de adunarea lumii în Hristos cel înviat și prin aceasta de relația noastră filială cu Tatăl în Duhul Sfânt. Hristos este în calitate de Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, „viața” și „lumina” desăvârșită și veșnică a lumii, spre care e condusă de El. El e „calea” prin care înaintăm și ținta căii, sau „odihna” veșnică și fericită a plenitudinii, spre care sunt conduși cei ce se alipesc de El prin credință. Fără El, lumea n-ar avea nici un înțeles. Cine nu știe de El, umblă într-un întuneric total: „Eu sunt lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (*Ioan VIII, 12*). Acela, socotind că se va topi în esența lumii, nu vede și nu va vedea nici un sens al existenței lui. Iar declarându-Se El însuși „odihna” veșnică a tuturor, zice: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (*Mt. XI, 28*). Numai o persoană odihnește cu dragostea ei; și numai Persoana care are în Ea dragostea și viața desăvârșită poate odihni deplin și veșnic pe cei ce vin la Ea. Mântuitorul spune că această odihnă constă în a-L avea pe Dumnezeu ca Tată; dar eu nu-L pot avea pe Dumnezeu ca Tată, dacă nu-L am pe Fiul Lui ca Frate. Iar aceasta ni S-a făcut El întrupându-se. „Toate Mi-au fost date Mie de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere” (*Mt. XI, 27*). Cine nu a cunoscut pe Hristos ca Fiu al Tatălui ceresc, nu-L poate cunoaște pe Tatăl ceresc ca Tată, deci nu poate ajunge la odihna în El.

Oamenii nu pot găsi „viața” fără sfârșit, deci „odihna” de frământările și îndoielile lor cu rost și fără rost, decât în Tatăl ca izvorul nesfârșit a toată „viața”, dar un izvor iubitor. Numai Tatăl unește în Sine izvorul vieții nesfârșite cu izvorul iubirii nesfârșite. Iar în El nu putem ajunge și nu ne putem simți fericiți decât în calitate de fii. Iar calitatea aceasta n-o putem dobândi decât în unire cu Fiul Lui Unul Născut, făcut om.

Sf. Maxim Mărturisitorul a văzut progresul ființelor conștiente create, în înaintarea de la „existența” ce li s-a dat de Dumnezeu, la „existența bună” spre ținta „existenței veșnic bune” (*Ambigua*, cap. 7). Dar existența nu poate deveni bună decât în relație cu alte persoane. Iar „veșnic bună” nu poate deveni decât ca persoană eternizată în relație cu o comuniune de Persoane eterne prin ele înseși, adică cu Sfânta Treime. Această aspirație a persoanei umane e o dovadă că există Persoane eterne prin ele înseși, în fericirea comuniunii desăvârșite, care pot crea și alte persoane care să voiască și să poată deveni în relație cu Ele, dar și întreolaltă veșnic bune. Trebuie să se poată bucura de iubirea unor Persoane care au în Ele înseși din veci iubirea desăvârșită între Ele, ca să se iubească prin aceasta și între ele înseși cu o iubire veșnică.

Dar la iubirea Persoanelor eterne și prin ea la iubirea persoanelor umane ajungem prin Hristos, care e una din Persoanele comuniunii iubitoare eterne, ce S-a făcut om aducând acea iubire și în relație cu persoanele umane create. Căci El a umplut de iubirea Sa eternă față de celelalte Persoane divine și umanitatea pe care și-a făcut-o proprie, iar prin ea a arătat această iubire a Sa, ca Persoană divină și în relația cu cei dintre care s-a făcut unul după firea asumată,

încălzindu-ne și pe noi de iubirea Lui față de celelalte Persoane ale Sfintei Treimi și față de oameni. Prin aceasta Hristos a devenit Persoana care a extins Iubirea între Persoanele divine, ca iubire între o Persoană devenită și umană și cele divine și între ea și celelalte persoane umane. Și aceasta este „odihna” spre care conduce pe toți cei ce se alipesc Lui.

Că lumea e creată pentru Hristos și prin El pentru iubirea între oameni și Sfânta Treime și între ei înșiși, adică pentru că există Fiul Tatălui din veci care se va face om, sau pentru că Sfânta Treime vrea să extindă iubirea dintre Persoanele ei și la oameni și deci și între ei înșiși și între ei și Ea, o spune Sf. Maxim Mărturisitorul în următoarele: „Aceasta este taina cea mare și ascunsă, acesta este sfârșitul fericit spre care s-au întemeiat toate; acesta este dumnezeiescul scop, mai înainte cugetat al începutului tuturor, pe care definindu-l spunem că e ținta finală mai înainte cugetată pentru care sunt toate. Spre acest scop final privind Dumnezeu, a adus la existență ființele cele create. Aceasta e cu adevărat ținta finală a Providenței și a celor providențiate, când se vor aduna (recapitula) în Dumnezeu toate cele făcute de El. Aceasta este taina care îmbrățișează toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit dinainte de veacuri. Iar Vestitor al lui s-a făcut însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu, făcut om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să o spunem, însuși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine ținta pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței. Dar și sfârșitul lui Hristos... Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea mărginitului și nemărginitului, a măsuratului și nemăsuratului, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării. Iar această taină s-a arătat în Hristos, care s-a arătat în cele din urmă dintre timpuri, aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia care este după ființă cu totul nemișcat, ieșind din mișcarea față de ele înseși și una față de alta; de asemenea ca să primească prin încercare cunoștința trăită a Aceluia în care s-au învrednicit să se odihnească, cunoștința care le dăruiește posesiunea fericită neschimbată și statornică a Celui cunoscut de ele” (*Răsp. către Talasie* 60; *Filoc. rom.* III, p. 327-8; P. G. 90, col. 621).

Sfârșitul spre care sunt duse în Hristos toate este una cu îndumnezeirea lor, sau cu ridicarea lor peste insuficiențele pentru a căror depășire le e dat timpul. „Iar îndumnezeirea, ca să spun pe scurt, este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac. Iar concentrarea și sfârșitul timpurilor și veacurilor și a celor din ele este unirea nedespărțită a începutului adevărat și propriu cu sfârșitul adevărat și propriu în cei mântuiți” (*Răsp. către Talasie* 59; *Filoc rom.* III, p. 315).

G. Florovski redă, după Sf. Atanasie, ideea că lumea a fost creată prin Cuvântul și pentru Cuvântul astfel: „Creaturile sunt create prin Cuvântul și pentru Cuvântul, «în chipul Cuvântului», «în chipul chipului Tatălui», cum a exprimat aceasta și Metodiul de Olimp. (*Banchetul VI*; P.G. 18, col. 113). Creațiunea presupune Treimea și pecetea Treimii e imprimată pe toată creațiunea... Aceasta introduce «iconomia mântuirii». Sfatul dumnezeiesc privind mântuirea și

răscumpărarea este o hotărâre din veci și pretemporală (*Ef.* III, 11)... Fiul lui Dumnezeu este din veci rânduit spre întrupare și cruce și de aceea este Mielul «care a fost rânduit mai înainte de întemeierea lumii, dar s-a arătat în anii cei mai de pe urmă, pentru noi» (*I Petru* I, 20); este «Mielul junghiat de la întemeierea lumii» (*Apoc.*, XIII; 8). Întruparea și lucrarea Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii nu e o necesitate a ființei dumnezeiești, ci a voinței lui Dumnezeu, sau a «iconomiei Lui».

Căci însuși faptul că timpul nu e folosit de faptele conștiente numai spre înaintarea lor spre unirea cu Dumnezeu, arată nu numai libertatea lor, ci și că nici crearea și conducerea lumii spre unirea cu Dumnezeu, deci nici timpul, nu sunt impuse de o necesitate a ființei Lui, ci sunt fapte ale voinței lui libere, care se cer acceptate de o libertate corespunzătoare din partea oamenilor.

Ele sunt, de aceea, fapte libere ale Persoanelor divine și ale comuniunii iubirii lor, care cer o acceptare și conlucrare liberă a persoanelor umane. Iubirea e faptă a libertății și se adresează libertății.

Din rostul timpului de a prilejui și face posibilă mișcarea lumii spre un scop final și anume spre unirea ei cu Dumnezeu în veșnicia fericită neschimbată, rezultă caracterul dinamic al creațiunii și al timpului legat de ea. Timpul e imprimat ca mereu schimbător chiar în creațiune. Dar e imprimat ca formă de trecerea continuă spre mai mult. Timpul e de aceea trecător, dar nu fără urme, ci prilejuind înscrierea unui progres spre desăvârșire în creațiune, pentru că însăși creațiunea nu poate rămâne fixată în starea în care este în fiecare moment, ci trece mereu spre alte stări mai bune (sau mai rele) prin timpul care trece. În mod normal, schimbarea creațiunii și a timpului e din dorința de a trece spre o stare mai bună, mai bogată în viață. Dar creatura se poate amăgi și cu o mișcare spre o stare mai rea, cu aparența că e o mișcare spre mai bine. Ea poate fi și o mișcare a creațiunii spre dezbinare, în amăgirea că prin aceasta se afirmă mai tare pe sine. Astfel, se slăbește cu amăgirea că se îmbogățește. În amăgirea aceasta oamenii au căzut, prin păcat, pradă morții. Dar cei ce revin la înaintarea spre Dumnezeu, izvorul adevăratei vieți, și cu aceasta la adevărata îmbogățire spirituală, înving moartea trupului.

Dar să vedem în mod special care e rolul Cuvântului lui Dumnezeu în aducerea lumii la existență și în ce constă căderea ei și pregătirea ei pentru întruparea Lui.

Am văzut pregătirea poporului ales pentru Hristos ca o pregătire prin detașarea de lume, pentru legătura cu Dumnezeu și pentru viața veșnică în El, ca stare realizată în Hristos. Dar Hristos nu ne-a adus numai viața veșnică în Dumnezeu, în general, ci și legătura iubitoare cu Tatăl prin El ca Fiu, făcut Om și deci Frate cu noi. Oamenii sunt pregătiți astfel pentru primirea Cuvântului făcut Om, ca Fiu al Tatălui și ca Frate al lor, deci în scopul de a-i face împreună cu Sine fii ai Tatălui ceresc și frați între ei.

Pregătirea oamenilor pentru primirea cu înțelegere a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu ca Om nu se putea realiza fără a-i face să-și dea seama că divinitatea nu e una cu forțele naturii în sens panteist, dar și că Dumnezeul adevărat, fiind un Dumnezeu al iubirii, nu vrea să se țină la distanță de oameni, nici să se facă un om plin de voința de stăpânire, ci apropiat în smerenia iubirii față de ei, și că aceasta este

restabilirea adevăratei umanități. Ei trebuie să afle că Dumnezeu este în El însuși un Dumnezeu al iubirii între Tatăl și Fiul uniți în Duhul Sfânt, într-o comuniune mai presus de natură și că deci raționalitatea acesteia nu e de la ea și nu e ultima realitate, ci e subordonată iubirii. Această pregătire se făcea prin simbolul mielului jertfit pentru eliberarea de moarte a primilor născuți, sau a întregului popor ales. Prin aceasta, ei erau ajutați să înțeleagă că omul e chemat să fie partener al iubirii lui Dumnezeu, că omul e de valoare mai presus de forțele naturii, neconfundat cu aceasta, asemenea zeilor închipuiți de el după cădere și nesupus pasiunilor care îl fac incapabil de iubirea semenilor săi. Numai așa avea să fie omul făcut să înțeleagă pe Dumnezeul Treimii, al iubirii desăvârșite, care printr-o Persoană a ei, coboară la om, își face umanitatea proprie, se jertfește pentru el, realizând cu oamenii o relație veșnică de frățietate, dar ridicându-i totodată, ca Cel rămas și Dumnezeu, la viața Sa dumnezeiască, unită cu a Tatălui și a Duhului Sfânt. Numai de la un astfel de Dumnezeu coborât la ei ca Om din iubire, puteau primi puterea iubirii față de El și de semenii lor, puteau fi ridicați la nivelul de parteneri ai iubirii cu El.

Această perspectivă clară a tot ce va aduce Fiul făcut om, o deschid cuvintele revelației Vechiului Testament, comunicate prin prooroci, deci cuvintele profetice. Ele prezintă mai lămurit și mai complet ceea ce se arătase prin ieșirea poporului evreu din Egipt, prin jertfa mielului pascal, prin trecerea lui prin pustie, în Canaan. Ele prezintă mai lămurit ce fel de Dumnezeu este Cel ce se va coborî în Hristos la oameni și cum voiește El să devină și oamenii. Ele explicau că El, se va coborî până la starea de Miel blând, ce se va jertfi pentru ei, așteptând ca și ei să devină unii altora din lupi, miei capabili să se jertfească unii pentru alții. Cuvintele comunicate de Cuvântul prin prooroci despre viitorul Mesia ajutau pe oameni să se ridice spre starea capabilă să-L înțeleagă pe El când va veni între ei ca Miel conștient ce se va jertfi pentru ei. Prin proorocul Isaia se spunea oamenilor că Mesia va veni ca Cel ce „a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat“ (*Isaia*, LIII, 4); „pentru aceasta îndoit în pământul lor vor moșteni (după creație, sau după intrarea în Canaan, *n. n.*) și de slava cea de-a pururi ei se vor bucura! Că Eu sunt Domnul, Care iubesc dreptatea și urăsc răpirile nedrepte (neiubirea între oameni, *n. n.*). Eu le voi da cu credincioșie plata lor și legământ veșnic cu el voi încheia“ (*Isaia* LXI, 7-8). La fericirea aceasta va duce El pe cei ce Îl vor primi. Cel ce va realiza această legătură veșnică cu oamenii va fi „ca un Prunc tânăr înaintea Domnului..., care a pătimat pentru fărădelegile noastre, purtând certarea peste dânsul... “ „Toți umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră, și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre, ale tuturor. Chinuit a fost, dar S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere s-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat și neamul Lui cine îl va spune? Că s-a luat de pe pământ viața lui! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost dus spre moarte“ (*Isaia* LIII, 6-8).

Cel ce putea obține prin jertfa Lui fără cârtire și șovăială iertarea păcatelor noastre ale tuturor, nu putea fi de fapt decât de un neam mai presus de înțelegerea noastră, deci nu un om dintre noi, deși în același timp trebuia să se facă unul dintre noi.

9. „Plinirea vremii“

Aducerea oamenilor în starea în care putea înțelege pe Fiul lui Dumnezeu, venit ca un astfel de Miel de jertfă, avea să coincidă cu „plinirea vremii“. Până ce oamenii erau încă prea prinși de înțelegerea lumească a lucrurilor, adică nu înțelegeau că oamenii sunt mai presus de stihiiile lumii și în stare să primească iubirea unui Dumnezeu, care are atâta iubire încât e în stare să se facă și om capabil de jertfă pentru ei, nu era „plinită vremea“ în care puteau primi pe Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, socotind-o aceasta o sminteală, sau un fapt nedemn de Dumnezeu. Ei nu erau ajunși nici la înțelegerea unei valori atât de mari a omului în ochii lui Dumnezeu încât să poată admite ca însuși Dumnezeu să se facă om, din marea prețuire a lui, nici a unei iubiri atât de mari a lui Dumnezeu încât să binevoiască să se facă om, pentru a înălța pe om prin har la înălțimea lui Dumnezeu. Nu erau în stare să înțeleagă că omul smerit și gata de jertfă poate fi totodată Fiul lui Dumnezeu, dar și omul adevărat, și deci să-L poată primi pe cel arătat ca astfel de om, ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. „Tot așa și noi, când eram copii, eram robi înțelesurilor celor slabe ale lumii. Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea“ (*Galateni*, IV, 3-5).

Cine ar fi putut descrie atât de bine pe Fiul lui Dumnezeu care s-a făcut om și s-a jertfit pentru noi, dacă n-ar fi făcut-o El însuși prin proorocul Isaia? E vădit că El însuși a făcut pregătirea omenirii pentru primirea Lui cu înțelegere când va veni.

Pregătiți astfel unii dintre evrei vor putea înțelege pe Hristos când, depășind porunca Legii vechi: „Să nu ucizi“, va cere: „Iar Eu zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei dreپți și peste cei nedreپți“ (*Matei*, V, 44-45). Ei simțeau acum puterea ca, urmând acestui îndemn, să părăsească orice dezbinare față de semenii lor și să refacă unitatea lor cu aceia și că prin aceasta devin fii ai Tatălui, care e plin de o astfel de iubire.

Dar „plinirea vremii“ s-a arătat realizată în alt mod și între păgâni, la venirea Fiului lui Dumnezeu ca om în vederea înlăturării dezbinărilor între oameni și a unificării lor cu Dumnezeu și între ei, prin învățătura și modelul de om, arătat în El. În lumea de atunci își făcuse loc un sentiment de universalism. Expedițiile lui Alexandru cel Mare și regatele înrudite întemeiate de el duseseră limba greacă în toate părțile Răsăritului. Imperiul roman a întins după aceea un stat unitar în Occident și Orient, făcând cunoscută pretutindeni și limba latină, fără să o înlătore pe cea greacă. Dar mai ales a înlesnit circulația în tot cuprinsul lui. Negustorii greci întemeiaseră colonii în toată lumea cunoscută. Chiar evreii nu mai trăiau închiși în țara lor. Biblia devenise cunoscută în multe părți, dar mai ales în Alexandria, un centru de cultură mondială în acea vreme, și se

încercau sinteze între ea și filosofia greacă. Însăși filosofia greacă devenise cunoscută în toată lumea, ca o filosofie care, cu ajutorul rațiunii comune a tuturor oamenilor, relativiza despărțirile între oameni și ridica pe om deasupra naturii închipuite ca zei, ba chiar făcea pe oameni să admită un izvor superior al rațiunii comune, superior naturii fizice. Oamenii de pretutindeni începuseră să se cunoască și să vadă că, în fond, toți sunt oameni și aspirația spre adevărata umanitate și spre adevărul cel unic e comună tuturor. Începuseră să pălească în ochii lor deosebiriile dintre ei. Își transmiteau cu ușurință zeii, dar vedeau că aspirația lor se întinde spre valori superioare și spre un adevăr unic, pe care zeii nu le reprezentau. Poate că un fenomen asemănător mult mai general se trăiește și azi, când prin mijloacele de circulație rapidă ajung să se cunoască oamenii și popoarele din toată lumea și să vadă că, în fond, deosebiriile cărora le-au dat importanță în trecut – făcându-i să se socotească despărțiți – sunt de minimă importanță față de esențialul credinței, care le este cerut de rațiunea adevărată. Omul ridicat la o idee superioară a ființei sale umane, prin cunoașterea oamenilor de pretutindeni, nu poate să nu fie animat de un sentiment de universalism. El vede tot mai mult că frăția între oameni, ca sentiment superior al omului, își găsește împlinirea reală în frăția cu toți oamenii.

Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, prin care toate s-au făcut, vine nu numai ca un om de cea mai înaltă calitate, prin iubirea de care este însuflețit, ci și ca un om care vrea să-i îmbrățișeze pe toți oamenii în iubirea Sa. El trece uneori granițele țării locuite de evrei, în părțile Gadarei și dincolo de Iordan (*Lc. VIII, 7*), ale Tirului și Sidonului, vindecă o femeie cananeancă (*Mt. XV, 22-28*). Dușmănia conducătorilor evrei împotriva Lui s-a datorat și voinței Lui de a uni toate popoarele în credința în Dumnezeu treimic al iubirii, Creator al întregii lumi.

La înălțarea Lui la cer, El trimite pe Apostoli să propovăduiască credința în El la toate popoarele și să boteze pe toți în numele Sfintei Treimi, al Dumnezeului iubirii. Iar la Cincizecime se adună în jurul Apostolilor, pe lângă iudei „bărbați din toate neamurile câte sunt sub cer“ (*Fapte II, 5*), și toți devin membri ai Bisericii universale începătoare. Dacă la Babilon orgoliul născut din realizările mărețe în planul material al lumii, a dus la despărțirea limbilor, sau la dezbinările prin cuvintele menite să unească pe oameni, la Cincizecime, Duhul iubirii între Persoanele Sfintei Treimi, revărsat asupra lor, îi reunifică în Hristos, Cuvântul sau Rațiunea adevărată unică a lui Dumnezeu, întrupat ca om.

Întrebarea proorocului Isaia: „și neamul lui cine îl va spune?“ are și înțelesul că Hristos nu va fi din vreunul din neamurile cunoscute de pe pământ, ci mai presus de toate neamurile și cuprinzându-le pe toate. Numai așa a putut El reunifica toate popoarele și pe toți oamenii.

Universalismul acesta a fost și el o „plinire a vremii“, pregătită de Cuvântul lui Dumnezeu, sau de Rațiunea supremă „mai presus de, rațiune“ (*Răsp. către Talasie 64; Filoc rom. III, p. 400*), prin care toate s-au făcut și care s-a imprimat în toate. Acest universalism va ușura primirea Evangheliei de către toate popoarele. Acest sentiment universalist a mânat și pe Apostolii evrei să ducă Evanghelia lui Hristos în toate orașele lumii, întâi la evreii răspândiți în ele, apoi, începând mai ales cu Sf. Apostol Pavel, și între celelalte neamuri.

Sf. Apostol Ioan va deschide înțelegerea gândirii filosofice eline pentru Hristos, declarând la începutul Evangheliei sale că El e Logosul ce unește filosofii, dar Logosul personal și mai presus de lume, Fiul lui Dumnezeu, care ne poate uni nu numai în gândire, ci și în dragoste, între noi și cu Dumnezeu iubirii, ca fii ai Tatălui ceresc împreună cu Fiul Lui Unul Născut.

Ca să revenim la treapta superioară la care a ridicat Cuvântul lui Dumnezeu, prin prooroci și prin lucrare directă în oamenii care i s-au deschis, umanitatea pentru înțelegerea și primirea Lui, Sf. Părinți spun că această treaptă superioară și-a atins culmea în Sf. Fecioară. Sf. Grigorie Palama zice: „Fiindcă nici unul dintre oameni nu s-a aflat primitor de Dumnezeu cum trebuia, la urmă de tot a făcut pe Pururea Fecioara Maria ca pe un palat împărătesc, ca să se facă prin curăția ei încăpătorea culminantă a plenitudinii lui Dumnezeu, dar și Născătoarea și pricinuitoarea (o. minune!) înrudirii cu Dumnezeu, atât a oamenilor dinainte, adică a părinților dinainte, cât și a celor de după ea... A fost așezată între Dumnezeu și oameni și L-a făcut pe Dumnezeu Fiul oamenilor, iar pe oameni fiii lui Dumnezeu“ (*Cuvânt la Intrarea Maicii Domnului în Biserică*, tradus în limba greacă de Nicodim Aghioritul, în revista „AGHIOS NEKTARIOS“ nr. 4, 1981, p. 147). „Dar înainte de toate acestea, pentru Fecioara s-au făcut toate prezicerile proorocilor; vechile minuni care au preînchipuit adevărul ce avea să vină; prefacerile atâtor generații și lucruri care arătau spre ținta acestei taine de obște“ (*Op. cit.*, p. 147). „Astfel toate darurile câte erau răspândite în toți sfinții din veacuri, toate vredniciile câte le-au primit toți prietenii lui Dumnezeu la un loc, atât oamenii cât și îngerii, toate acestea le-a adunat Fecioara în sine și singură le avea pe toate“ (*Op. cit.*, p. 149), „Trebuia să fie fără asemănare în toate darurile și să primească de la Fiul ei o frumusețe minunată după trup (asemenea celei spirituale) și o înfățișare minunantă Aceea care avea să nască pe Cel mai frumos decât toți oamenii, pentru că și Fiul ei avea să fie mai pe urmă asemenea Maicii lui în frumusețe și să se cunoască că e Pruncul ei și din frumusețea din afară a feței Lui“ (*Op. cit.*, p. 151).

Realizările rațiunii umane în cadrul pur al lumii au fost adeseori impresionante, pentru că veneau și ele dintr-o rațiune cu originea în Rațiunea supremă. Dar aceasta, închizându-și orizontul relației cu originea ei divină personală, și-a închis orizonturile pe care le poate da spiritului uman relația cu Dumnezeu cel viu și infinit, ca izvor al iubirii, orizonturi care i-ar fi îngăduit să vadă adâncimea tainică a lumii în Dumnezeu. Voind să rămână la raționalitatea încăpută în limitele înguste ale înțelegerii proprii, oamenii n-au văzut dinamismul fără sfârșit al rațiunii. Rupând legătura cu Dumnezeu, oamenii nu au mai văzut decât lumea imanentă. De aceea n-au putut să se deschidă Înțelepciunii ipostatice atotcuprinzătoare, prin care toate s-au creat și care se revelează în armonia bogată și armonioasă a tuturor, dar le și depășește. Numai văzută astfel, rațiunea nu e manipulată unilateral de fiecare om, justificând tot felul de dezbinări și lupte între oameni. Numai văzută astfel, e puterea unificatoare a tuturor, nedespărțită de iubirea între toți.

Sf. Maxim Mărturisitorul prezintă pe Hristos ca factorul unificator al tuturor, astfel: „Nimic nu e atât de mult în chipul dumnezeiesc ca dumnezeiasca iubire, nici atât de tainic și de înalt ca Cel ce e lucrător spre îndumnezeirea oamenilor.

Căci cuprinde în sine toate bunătățile câte le prezintă Cuvântul adevărului și chipul virtuții... Căci lor (adevărului și virtuții) le urmează taina iubirii, care ne face pe noi din oameni dumnezei și adună pe cei împărțiți în rațiunea generală a pruncilor, cuprinându-i pe toți în chip unitar prin bunăvoință“ (*Ep. către Ioan Cubicularul, Despre iubire*; P. G., 91, col. 300). Iubirea universală și deci unificatoare a lui Hristos nu disprețuiește deosebiri între persoane și dezvoltarea fiecăreia în cadrul universal, sau în unire cu celelalte. E în toți, dezvoltându-i, dar în fiecare potrivit cu el. „Dumnezeu își dă din iubirea de oameni, după faptele virtuții întipărite în fiecare... Deci mare bine este iubirea. Este binele cel dintâi și prin excelență dintre toate cele bune, ca una ce unește prin sine pe Dumnezeu cu oamenii și pe oameni în jurul Celui ce o are și ca una ce face pe Făcătorul oamenilor să se arate ca om, prin asemănarea deplină a celui îndumnezeit cu Dumnezeu, prin binele care devine propriu omului, atât cât îi este cu putință lui. Ba, pe cât înțeleg, face pe om să iubească pe Domnul Dumnezeu din toată puterea și pe aproapele ca pe sine însuși“ (*Deut. VI, 5*); (*Ep. către Ioan Cubicularul, Despre iubire*; P. G. 91, col. 301).

Hristos promovează prin iubire pe fiecare om până la umanitatea deplină, sau până la îndumnezeirea după har, dar în unire cu toți, întrucât pe toți vrea să-i cuprindă în Sine. În El se înfăptuiește personalismul universalist, sau universalismul personalist. Aceasta pentru că fiecare om e gândit din veci de Dumnezeu, ca persoană de neînlocuit în unire cu toate. Și fiecare va duce în veci starea dobândită de eforturile sale în timp, în unire cu ceilalți. Persoana nu e un produs al evoluției supusă unei legi impersonale și uniforme, nimicită de evoluția unui timp etern, lipsit de adevărata fericire ce o dă persoanei veșnicia. Omul nu e jucăria timpului, ci se servește de timp, ajutat de Dumnezeu, dezvoltându-se în timp pentru a trece dincolo de el, în fericirea comuniunii eterne cu Dumnezeu cel în Treime și cu semenii săi.

Dacă omul ar fi emanat dintr-o esență impersonală supusă unei legi uniforme, moartea lui, ca întoarcere în această esență, ar fi definitivă. Dacă n-ar fi decât o esență supusă unei evoluții din veci și până în veci, ar trebui să constatăm că ea n-a produs în această evoluție nimic esențial nou, ci ar fi o identică desfășurare monotonă. Astfel, pentru oameni, a fi creați de un Dumnezeu transcendent lumii și iubitor, deci personal sau treimic, e un privilegiu. E un privilegiu pentru om să fie adus la existență de un Dumnezeu care gândește pe fiecare om din veci, dar îl aduce la existență în timp din nimic, căci prin aceasta omul are îndreptată spre sine atotputernicia, dar și iubirea de oameni a unui Dumnezeu iubitor în Sine însuși sau treimic, și ca urmare e sigur că dacă Dumnezeu a binevoit să-l creeze, îl va și readuce la viața deplină și eternă, dintr-o moarte care nu e decât temporală și cu trupul, din pricina slăbirii legăturii sale cu Dumnezeu prin libertatea Sa, dacă vrea să se întoarcă la El. Iar pentru a da ocazie persoanelor umane, socotite atât de valoroase pentru Dumnezeu, să se alipească de El și să scape prin aceasta de moarte, însuși Fiul lui Dumnezeu se face om, înviind ca pârgă a umanității trupului Său. Dacă n-ar exista decât o esență oarbă, din care oamenii emană pe rând, ca să se întoarcă pe rând „în neființă“ existenței impersonale, n-ar putea fi vorba nici de întruparea unui Dumnezeu mai presus de această esență, ca să poată învinge moartea produsă de întoarcerea în ea, ci doar de „un mare inițiat“, identic în esență cu toți oamenii. O esență care emană din sine indivizi umani, ca să

se întoarce în ea, pierind, ar fi un izvor de viață spre moarte, un izvor de viață înșelătoare. Și totul ar fi fără sens.

Numai un timp cugetat de o comuniune personală iubitoare dinaintea de veci, pentru persoane create din nimic, deci mărginite, pentru a câștiga cu voia lor, din iubirea cu care răspund acelei comuniuni de viață nemărginită, nemărginirea vieții în unirea cu Ea pentru veșnicia împreunei bucurii de comuniunea lor, e un timp cu un rost pozitiv. Timpul nu e nici opus eternității, dar nici una cu ea. Numai un timp ce-și are originea în eternitate, pentru creșterea spirituală a unor persoane create de iubirea unui Dumnezeu veșnic iubitor, sfârșește iarăși în eternitate, ducând cu el persoanele care s-au silit să crească în cursul lui pentru eternitate. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Timpul când se oprește din mișcare este eon și eonul când se măsoară este timp, purtat de mișcare“ (*Ambigua*; P. G. 91, col. 1164 C). Eonul e veșnicia care a făcut sau va face loc în ea celor bune, săvârșite de cele create în timp.

Fiul lui Dumnezeu cel etern, care a creat persoanele din timp, pentru a le aduce imprimare de cele bune câștigate în timp, se îmbracă în umanitatea noastră temporală, pentru a o duce plină de cele temporale în eternitatea Sa, ca prin ea să ne ajute și nouă să urcăm cu cele bune, câștigate de fiecare din noi în timp în mod deosebit în veșnicia Lui.

Dar adunându-ne în El, Hristos ne unește în El cu toți cei care am fost creați prin El și care am primit să ne readunăm în El, umplându-ne de eternitatea Lui dumnezeiască, trăită de umanitatea Lui ca veșnicie purtând urmele temporalității Lui, făcându-ne astfel să ne simțim și mai apropiați de El. El ne va reunifica astfel pentru veci în Sine, cu Sine și între noi, într-o iubire universală, dar în care fiecare aduce nota sa personală și popoarele specificul lor.

Sf. Grigorie Palama vede și pe Sfânta lui Maică, ca una care s-a ridicat prin iubirea ei deosebit de adâncă față de Fiul ei la calitatea de punct viu și personal de întâlnire nu numai între uman și divin, ci și între toate neamurile. „Căci Dumnezeu a ales două neamuri: pe cel al iudeilor și pe cel al neamurilor. Iar între ele a fost așezată Născătoarea de Dumnezeu, ca întruchipare vie a toată bunătatea... Ea a făcut începătura noului Israel, adică a celor din neamuri, născând pe Cauzatorul tuturor, și i-a făcut pe ei cerești, în loc de fii ai cărnii“ (*Op. cit.*, p. 147).

Dacă Fiul lui Dumnezeu cel întrupat ne unește în Biserică, sau cu Sine prin Duhul Său cel Sfânt, prin Duhul care, pătrunzându-ne cu sfințenia Lui, depărtează de la noi toată despărțirea pătimasă a egoismului. Maica Sa unită cel mai intim cu Fiul ei prin Duhul lui cel Sfânt, ne ajută și ea prin apropierea de ea să devenim duhovnicești, adică unificați în Fiul ei, sau în Biserică.

CAPITOLUL III

FIUL ȘI CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT ȘI ÎNVIAT CA OM, REUNIFICATORUL CREAȚIEI ÎN EL, PENTRU VECI

1. Creația lumii din nimic și întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca om

Dacă lumea n-ar fi creată din nimic, n-ar putea fi vorba de o întrupare a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu ca om și de mântuirea omului pentru veci. În acest caz, n-ar exista un Dumnezeu transcendent lumii și omului, un Dumnezeu care, fiind Creator al ei, e mai tare ca ea și de aceea poate scăpa pe om de moarte și-i poate asigura o viață de veci nesupusă procesului de corupere al lumii actuale. Dacă lumea aceasta ar fi singura realitate, moartea care domnește în ea ar fi o fatalitate definitivă, chiar dacă persoanele care mor definitiv sunt urmate de altele. Nu viața ar învinge moartea, ci moartea ar învinge viața, căci viața persoanelor e scurtă, iar moartea definitivă; nu invers.

Numai un Dumnezeu, care e transcendent ca ființă lumii și legilor care stăpânesc acum în ea, poate birui moartea căreia îi este supusă firea omenească despărțită de Dumnezeu, prin asumarea ei de către El. Și numai o lume care nu e nici din altă substanță eternă alături de a lui Dumnezeu, ci e din nimic, nu are moartea ca ținând de substanța ei, ca o calitate pe care nu o poate birui nici Dumnezeu. Deci numai într-o lume creată de Dumnezeu cel transcendent și atotputernic din nimic, moartea poate apărea ca o slăbire voluntară a legăturii persoanelor umane cu Dumnezeu, unicul izvor nesfârșit al vieții, unica existență prin sine din veci și până în veci, dar poate fi biruită de Dumnezeu cel atotputernic, dacă creaturile primesc din nou legătura ce li se oferă de El. Dar această creare a lumii din nimic și căderea ființelor conștiente create din legătura cu izvorul nesfârșit al vieții și Creatorul vieții create, și deci în moarte, și scăparea lor de moarte nu se poate explica decât din existența lui Dumnezeu cel de o ființă transcendentă ei, ca existență personală, liberă și atotputernică.

Astfel, pentru oameni, e un privilegiu de a nu fi emanații succesive și definitiv pieritoare ale unei substanțe supuse unei astfel de legi, ci creaturile unui Dumnezeu transcendent, atotputernic și personal, capabil să folosească atotputernicia în mod liber, în manifestările iubirii Sale. Numai un astfel de Dumnezeu poate asuma o altă fire decât a Sa, cu atât mai mult când ea e creată de El prin atotputernicia Sa din nimic, dat fiind că nu mai poate apărea o altă existență decât prin El și că fie ea cât de mică, e făcută importantă prin interesul ce i l-a arătat creând-o. Și prin aceasta o face pe ea să scape de moarte, căci numai o fire omenească creată din nimic și nu dintr-o substanță care avea moartea

legată de acea substanță, ce nu depindea în existența ei de Dumnezeu, a putut cădea într-o moarte din pura voință ce i s-a acordat, deci poate fi scăpată de ea de către Dumnezeu cel atotputernic, dacă ea primește oferta de a primi reluarea legăturii cu El.

Iar actul lui Dumnezeu de reluare a legăturii cu firea omenească, de astă dată pentru veci și în toată deplinătatea, pentru a-și exercita deplina putere în scăparea definitivă a firii omenești de moarte, a fost un act de maximă unire cu ea, asumând-o ca fire a Persoanei Sale, dar fără a înceta ca El să rămână și Persoană a firii Sale dumnezeiești. Iar răspunsul pozitiv dat de om voinței Lui de a realiza această unire maximală, a venit și din partea unei persoane umane: din partea Sfintei Fecioare Maria. Și această unire maximală voită de Dumnezeu și acceptată de om, nu se putea explica decât prin iubire.

Aceasta este marea importanță a învățăturii despre asumarea firii omenești de către Fiul lui Dumnezeu în Persoana Sa, sau despre nașterea Sa ca om din Sf. Fecioară. Prin aceasta, Dumnezeu se arată nu numai ca Dumnezeu cel atotputernic, care a creat lumea și pe om, ci și ca Cel ce, prin atotputernicia Sa iubitoare, poate scăpa pe oameni de moarte și intra într-o comuniune ca de la egal la egal cu oamenii pentru veci, desigur cu cei ce primesc aceasta și cu voia liberă a lor. Dacă Dumnezeu a creat și această formă de existență conștientă, alături de a Sa, e ușor de înțeles că El vrea să o păstreze și pe aceasta pentru veci și să o lege cât mai strâns de Sine. Nu poate lăsa să piară această formă de existență provenită de la El prin creare, nici disprețuită și deci ținută la distanță de El, afară de cazul când ea însăși refuză să primească strângerea ei prin El, lângă El. Nu o poate lăsa în chinul veșnic al unei existențe sărăcite la maximum. Tot ce există nu există decât prin Dumnezeu și nu poate fi fericit decât prin El. Dacă e așa, e „firesc“ ca El să țină într-o legătură strânsă cu existența Sa tot ce a făcut să existe și să-l facă să se bucure de cât mai multe daruri ale Sale și de comuniunea cu Sine, ca îmbogățire a existenței create.

Aceasta este importanța diofizitismului. Căci în afirmarea monofizită a contopirii firii omenești cu cea divină e implicată ideea că în fond și firea umană e de o esență cu cea divină, deci nu e creată, sau dacă e creată, crearea ei a fost fără rost. Diofizitismul implică valoarea pe care a dat-o Dumnezeu și unei alte forme de existență, anume celei create de Sine din nimic, care pe de o parte depinde întru totul de El, pe de alta e prețuită de El ca fire deosebită de a Sa și vrea să o mențină din veci, în strânsă unire cu a Sa. Acest preț dat unei alte forme de existență, care mai e posibilă, și care depinde întru totul de Dumnezeu, deci nu e străină de El, își are explicația în faptul că ea se realizează în alte feluri de persoane, cu care Dumnezeu cel întreit în Persoane poate întreține un alt dialog al iubirii. Căci Dumnezeu a creat lumea ca pe un cadru al unor astfel de persoane conștiente, care aspiră spre Dumnezeu ca și comuniune de Persoane în plinătatea existenței și sunt capabile să înțeleagă tot mai mult viața spirituală a acelei comuniuni supreme și să se bucure de iubirea Ei și să răspundă cu iubirea Sa. Ambele forme de existență, una divină, și una creată de cea divină, sunt într-un anumit fel înrudite și capabile de o comuniune în iubire, și în același timp capabile să înțeleagă existența care are o inteligibilitate și să se bucure astfel împreună de lumina ei. Monofizitismul nu recunoaște lui Dumnezeu

puterea să dea ființă și unei alte forme durabile și consistente de existență și să o împodobească cu cele mai bogate daruri ale Sale și să se bucure de bucuria ei de existență ca dar al Lui și de relația de partener al ei cu Sine în înțelegerea existenței și de iubirea reciprocă.

Dimpotrivă, nestorianismul în forma lui veche, sau modernă, nu vede pe Dumnezeu capabil de atâta iubire față de creația Sa, încât să unească firea omenească creată cu a Sa la maximum, într-o unică Persoană și prin aceasta să se facă Dumnezeu însuși unul dintre oameni, în comuniunea cea mai intimă cu oamenii. Deci nici acesta nu vede deplina dragoste a lui Dumnezeu în actul creării unor ființe conștiente din nimic, care să-L facă să se coboare, până la a se face El însuși Om și partener al iubirii și înțelegerii comune a existenței și al bucuriei de ea cu oamenii.

În contrast cu aceste erori, Iisus Hristos e mărturisit în Evanghelie și de învățătura Bisericii ca Fiul lui Dumnezeu care, făcându-se om, dar rămânând și Dumnezeu, e singurul în stare să arate dragostea și atotputernicia lui Dumnezeu față de noi și ca atare să ne mântuiască de moarte și să ne asigure o viață veșnică în comuniune cu Sfânta Treime, izvorul vieții în plenitudine. Dar prin aceasta, în Iisus Hristos e implicată și învățătura creștină despre lume, creație a lui Dumnezeu în Treime, transcendent și atotputernic, personal și iubitor.

Domnul Iisus Hristos Însuși se mărturisește pe Sine ca atare. El se știe pe Sine ca Fiul Unul Născut din veci din ființa dumnezeiască a Tatălui, dar și ca făcut om, de o ființă creată ca noi, care suportă durerile morții și frica de ea. El cere Tatălui să-L preamărească cu mărirea pe care a avut-o la El înainte de a fi lumea. El declară că este una cu Tatăl și va veni împreună cu Tatăl în cei ce vor împlini poruncile Lui; dar și obosește, flămânzește, însetează. Le trăiește ca una și aceeași Persoană pe amândouă acestea. Le trăiește pe amândouă ca un singur Eu și e simțit de credincioși ca un Tu care e și Domn și Frate, și Împărat și Miel, și Stăpân și ca Unul ce poartă greutățile lor, și ca Unul din Treime și ca Unul dintre oameni. El e Unul din Treime, intrat în dialog etern cu oamenii ca om, dar ridicându-i pe oameni la nivelul Său dumnezeiesc prin îndumnezeiere. Se trăiește atât ca Dumnezeu, cât și ca om, dar ca Eu unitar. Așa trebuie înțeleasă expresia lui Maxențiu daco-romanul, Leonțiu de Bizanț și Sf. Maxim Mărturisitorul despre Iisus Hristos, ca un ipostas „compus”. El e o singură Persoană, dar se trăiește și ca Dumnezeu și ca om. El nu modifică, făcându-Se și om, dumnezeirea ipostasului Său. Dar făcându-Se om, nu introduce un nou ipostas în Sfânta Treime. Picătura umană care devine un alt mediu prin care se manifestă ipostasul divin, Îl lasă pe acesta în întregimea Lui nealterat. Căci ipostasul dumnezeiesc rămâne neschimbat în ființa divină a cărei concretizare ipostatică este din veci și până în veci, împreună cu celelalte două ipostasuri divine. Dar despărțirea între divin și uman e depășită în ipostasul Lui printr-o anumită corespondență cu divinul care s-a dat umanului prin crearea lui de divin. El își păstrează conștiința de Dumnezeu în pătimirea cu trupul și conștiința de om în săvârșirea lucrărilor dumnezeiești.

Cum e posibil să se simtă Hristos ca un singur Eu și Dumnezeu și om? Fără pretenția de a da un răspuns deplin satisfăcător la această întrebare, mai presus de înțelegerea noastră, o puțință a acestei uniri a celor două firi într-o Persoană, credem

că e dată în faptul că umanul, creat de Dumnezeu, nu e contrar divinului, ci un mediu real, dar în felul lui propriu al divinului, așa cum ochiul material, de exemplu, e un mediu care revelează în felul lui sufletul omului, precum mâna îl revelează în alt fel. Aceasta pentru că umanul a fost creat ca un mod smerit de trăire a divinului și divinul trăiește în măsură infinită ceea ce corespunde umanului. El trăiește în Eul Său absolut, dar și relativul ca creat de El; în relativul Său își vede puterea absolutului Său, ca temelie a relativului Său; își vede relativul ca făcut părtaș al absolutului Său, prin voia și puterea proprie. Câtă vreme noi ne trăim relativul ca dependent de Altul, neștiind dacă Acela ne va asigura existența în veci, Hristos își trăiește relativul ca dependent de El însuși, ca existența absolută, deci cu asigurarea dată de El însuși veșniciei relativului Său, ca părtaș la existența Lui absolută. Își trăiește umanul nu ca veșnic prin el însuși, dar asigurat de veșnicie prin El însuși ca Dumnezeu. Ca Dumnezeu se trăiește pe Sine și ca atotputernic și coborâtor din iubire la uman. În această coborâre trăiește și atotputernicia Sa, dar și simțirea slăbiciunii asumate; se vede pe Sine cum suportă slăbiciunea, dar și cum o poate depăși. Nu-și trăiește o atotputernicie rigidă, ci coborâtă în mod liber și iubitor la slăbiciunea Sa pentru a o vindeca. E o atotputernicie personală de care dispune El însuși în slăbiciunea Sa în mod iubitor. E atotputernic cu adevărat pentru că dispune și de atotputernicia Sa și prin faptul că face loc în Sine, lângă și prin atotputernicia Sa, și unei existențe slabe prin ea însăși, dar covârșite de Sine. Prin aceasta relativul, creatul, a fost făcut deschis în El veșniciei, copleșirii caracterului său creat, relativ, având în El temelia unei existențe veșnice, fiind făcut mediu al atotputerniciei. Unirea necreatului cu creatul, făcându-se cu voia lor, asigură voința ambilor. Reducerea necesară a întregii existențe la necreat ar face totul fără voință și lipsit de atotputernicie reală, ceea ce este imposibil și fără sens.

Dacă consider lumea creată, sau ca neabsolută – și trebuie să o consider așa, dată fiind insuficiența ei și lipsa ei de sens, dacă o consider absolută – admit implicit un Creator, care o poate ridica din insuficiența ei și îi dă un sens. În aceasta mă confirmă Domnul Iisus Hristos ca ipostas, care unește în Sine pe Creator cu creația.

2. Semnificația uniunii ipostatice

Învățătura despre Mântuitorul Hristos stabilită la Sinodul IV ecumenic și precizată de Leonțiu de Bizanț și de Sinodul V ecumenic, afirmă că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om rămânând și Dumnezeu, întrucât S-a făcut pe lângă Persoană a firii dumnezeiești Același și Persoană a firii omenești. El nu S-a unit cu o Persoană omenească, ci a asumat în Persoana Sa, pe lângă firea dumnezeiască ce o are din veci, și firea omenească fără să-i lipsească acesteia nimic prin faptul că a fost construită ca fire a Persoanei Sale dumnezeiești și nici Persoana dumnezeiască nepierzând ceva din caracterul ei de Persoană a firii

dumnezeiești, prin faptul că s-a făcut și Persoană a firii omenești. Numai așa a putut fi Iisus Hristos o unică Persoană, dar atât dumnezeiască, cât și omenească.

Faptul că firea omenească nu s-a constituit în El ca Persoană omenească are o importantă semnificație. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se ipostas al firii omenești, i-a dat acesteia funcția de mediu al iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre toți oamenii și al iubirii Fiului Unul Născut în formă umană față de Tatăl, făcându-Se omul cel mai iubitor al Tatălui ceresc, din care poate iradia această iubire spre toți oamenii, ca să-i facă și pe ei în stare de iubirea Lui dumnezeiască în formă umană, față de Tatăl și între ei.

Luând firea noastră în ipostasul Său, nu ca pe un ipostas limitat, în rând cu celelalte ipostasuri umane, Hristos Se poate afla prin ea ca Dumnezeu într-o legătură intimă cu toți oamenii și ca atare într-o legătură cu toată creația, cum ar putea-o realiza la maxim toate persoanele umane la un loc și chiar cu mult mai mult decât toate la un loc. Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, care e Cel prin care s-a creat și se susține în legătură deosebită cu Dumnezeu toată creațiunea, vine prin întrupare într-o nouă legătură cu întregimea ei. El nu mai e numai Creator și Proniator al ei și al oamenilor, ca persoane deosebite de Sine, ci ipostas al umanității comune a tuturor oamenilor. E altceva să te afli în legătură cu ceva din afara ta și altceva ca acel ceva să devină parte a persoanei tale. Pe de altă parte, așa cum omul, ca persoană posedând un trup, are ca trup mai general tot cosmosul, așa sau cu mult mai mult Fiul lui Dumnezeu Își face prin trupul asumat întreaga creație un trup în sensul larg al cuvântului. El Se face ipostasul central al întregii umanități și creații.

Umanul general și creația în întregimea ei îi devin astfel proprii, dar în același timp ca Celui ce e totodată Creatorul lor, prin faptul că se face Persoană a lor, dar le și înalță, prin faptul că se face Subiectul lor, la treapta cea mai înaltă. Umanul trăit de Subiectul divin ca propriu își descoperă și actualizează toate puterile și cosmosul își descoperă toate semnificațiile și transparențele, privit și folosit de Fiul lui Dumnezeu, prin care a fost creat, prin umanitatea Sa. Propriu-zis umanul Lui e potențat prin puterea dumnezeiască la lucrările omenești cele mai înalte și la maximele posibilități de unire cu cele dumnezeiești.

Se realizează o unitate maximă între divin și uman, fără să se confunde. Divinul poate folosi până la capăt umanul pe care L-a creat, arătându-Se adevăratul scop al creării lui. Dar și umanul poate trăi și folosi cu maximă intimitate divinul și puterile și bunătățile Lui, arătându-se din nou scopul pentru care a fost creat.

Se realizează o unire maximă între divin și uman fără să se confunde, ci fiecare fiind trăit de una și aceeași Persoană cu maximă intensitate, într-o pătrundere reciprocă a lor: umanul e trăit în actualizarea tuturor potențelor Sale prin pătrunderea de divin, dar această numai pentru că e îndumnezeit. Și pentru noi toți se deschide perspectiva acestei experiențe nesfârșite a unirii umanului cu divinul, a pătrunderii de el, a folosirii adevăratului uman prin îndumnezeirea lui și a cunoașterii nesfârșite a lui Dumnezeu, prin pătrunderea umanului și a cosmosului de divin. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul și Cuvântul suprem se face cu raționalitatea și afecțiunea Lui filială Subiect al umanului în comuniune cu noi, deschizându-ne perspectiva nesfârșită a trăirii adevărat raționale, dar și afectuoase cu toate: cu Dumnezeu, cu semenii și cu natura. Căci numai unde este afecțiune curată este și raționalitate adevărată. Numai unde este bunătate

este și raționalitate. De aceea, poporul român numește pe cel nerațional „nebun“, lipsit de bunătate. Și tot de aceea, vechile traduceri românești ale textelor patristice numesc virtuțile „bunătăți“. Numai bunătatea este rațională.

Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, ipostasul supremei afecțiuni și rațiuni, intră cu noi într-o comuniune ca de la om la om, într-o legătură interumană, umanizându-ne deplin, dar prin îndumnezeire. El ne descoperă adâncimea fără sfârșit a fratelui nostru uman, când e în comunicare cu Dumnezeu, căci acest frate ne descoperă pe Dumnezeu în el. Datorită lui Hristos, chiar prin firea noastră suntem puși într-o legătură actuală sau virtuală cu Fiul lui Dumnezeu, legătură ce se poate actualiza și experia la nesfârșit. Omul nu mai e închis în sine însuși, nici ca individ, nici ca specie. Calitatea sa de creatură a lui Dumnezeu e înălțată la calitatea de frate a Fiului lui Dumnezeu cel Unul Născut, care ne pune în relație cu Persoanele Sfintei Treimi. Căci asumarea firii umane în ipostasul divin îl coboară pe Acesta la treapta de ipostas sau de Persoană umană în comuniune cu oamenii și ne ridică pe noi la comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi. Asumând Creatorul firea umană, ca fire a ipostasului Său, strâns unită cu firea divină, se arată având în El capacitatea de a Se face ipostas al firii umane și pe ea o arată având capacitatea de a se face fire a Lui.

E „firesc“ ca Dumnezeu să Se poată manifesta și prin ceea ce a creat. Primul efect ce-l are asupra firii umane făcută fire a ipostasului Său, este restabilirea ei în normalitatea ei, din strâmbarea și închiderea egoistă în care a fost dusă de persoanele purtătoare ale ei, prin păcat. Ea e readusă în curăția ei de păcat chiar de la începutul formării în Sfânta Lui Maică. Ea e repusă prin aceasta în starea de deschidere normală față de Dumnezeu, Creatorul ei, și recapătă prin aceasta forța de restabilire a comunicabilității cu toate concretizările ei în persoanele umane. Hristos se face astfel Omul prin care se comunică cel mai ușor cu Dumnezeu și care se comunică cel mai generos tuturor oamenilor, dându-le și lor, dacă voiesc, această comunicabilitate frățească. Iar aceasta n-a făcut-o Fiul lui Dumnezeu folosindu-se numai de voia Sa dumnezeiască, ci și de voia firii omenești asumate. Căci El a avut două voi, dar a fost un singur voitor prin ele și nu s-ar fi manifestat ca Persoană integrală divino-umană, dacă nu s-ar fi manifestat și cu voia sa omenească. El a readus la acordul deplin cele două voi, odată ce, ca Dumnezeu Creatorul, a înzestrat firea omenească cu o voie în armonie cu voința dumnezeiască și cu o singură voie normală în toate persoanele umane voitoare, sau odată ce Dumnezeu însuși nu voiește ceva contrar firii omenești, sau dreptei ei dezvoltări prin voia ei (Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G. 91, col. 81).

În sfârșit, dacă persoana omenească este o unitate cuprinzând conștient și influențând eficient tot universul creat, Domnul Iisus Hristos, ca persoană divino-umană, este o unitatea care cuprinde în Sine conștient totul: dumnezeirea și creația, pe ultima în mod mai eficient decât toate persoanele umane la un loc. Din El lucrează nu numai spiritul uman în relațiile cu semenii și asupra lumii create, ci însăși dumnezeirea în modul cel mai intim, mai interior ei, deci mai desăvârșitor asupra ei. În menținerea Sa pentru veci ca Persoană divino-umană El are ca parte umanul sau creația, sau e dat temelul pentru desăvârșirea eternă a întregii creații, dar prin umanul ca mediul activ cel mai important.

Creatorul întregii creații avea putința să cuprindă în modul cel mai intim umanul, ca pe factorul creat conștient și eficient asupra creației în gradul maxim, spre a duce prin el întreaga creație la ținta spre care a fost chemată aceasta, să o ducă odată cu sine, cu ajutorul Creatorului, la unirea cu El și cu semenii.

Astfel, în Fiul lui Dumnezeu făcut om își află creația prin firea umană asumată în El, unitatea desăvârșită în Dumnezeu, sau Dumnezeu devine totul în toate. În Hristos, Dumnezeu Cuvântul a redat toată puterea rațiunilor adevărate, imprimate în creație, în tendința lor spre deplina armonie între ele, prin mijlocirea umanității căreia S-a făcut El însuși ipostas.

3. Venirea Cuvântului în trup ca „plinire a vremii“. Alte sensuri ale „plinirii vremii“ pentru întruparea Cuvântului

Am văzut că unul din sensurile „plinirii vremii“ pentru întruparea Cuvântului a fost ridicarea omenirii prin unii din reprezentanții ei, și mai ales prin Sf. Fecioară Maria, la o sensibilitate capabilă să înțeleagă adevărata înălțime a lui Dumnezeu arătată în smerenie, în iubire curată, în jertfa de Sine și în înălțimea corespunzătoare a omului, capabilă să vină în întâmpinarea unei asemenea coborâri a lui Dumnezeu. Am văzut că un alt sens al „plinirii vremii“ a fost ridicarea omului la un sentiment universalist, echivalent cu o înțelegere a valorii omului ca om și cu o iubire a oricărui om ca atare de către orice semen al lui.

Vom prezenta aci alte sensuri ale acestei „împliniri a vremii“. Unul constă în însuși conținutul prin care timpul e împlinit în ceea ce-i lipsește, conținut care totuși nu vine din desfășurarea timpului însuși, fie și cu ajutorul lui Dumnezeu, ci din partea lui Dumnezeu exclusiv. Timpul își are momentele și etapele rânduite pentru diferite împliniri parțiale și succesive în viața persoanelor, a popoarelor, a omenirii. Prin acestea își împlinește el însuși în mod treptat rosturile. Dar există și o împlinire generală a întregului timp, prin coborârea în el a însuși Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu ca om în interiorul lui. Prin aceasta se descoperă pentru ce e timpul. El este acum un timp „umplut“, fără să înceteze deocamdată ca timp. El se umple de toată puterea dumnezeiască, câtă poate lucra în timp, pentru ca oamenii să o poată folosi chiar trăind în timp, spre a ajunge trăind în el la viața veșnică, sau să se întâlnească și să conlucreze chiar în el cu Dumnezeu cel etern. Dar și pentru această împlinire a fost pregătit timpul, de mai înainte de Cuvântul lui Dumnezeu și cu această împlinire rămâne timpul și după aceea, ca să ia oamenii următori din această împlinire a lui putere spre a înainta spre viața de dincolo de timp.

Dumnezeu a știut dinainte de veacuri că oamenii nu vor putea ajunge fără această împlinire a timpului prin ei înșiși la veșnicul sfârșit fericit al lui. Fiul

lui Dumnezeu vine, prin aceasta, în întâmpinarea oamenilor, ca să-i ia de mână și să-i ducă cu mai multă înțelegere și putere dată lor, cu Sine în veșnicia Sa. Într-un fel însă Cuvântul lui Dumnezeu se află în timp și în cursul de pregătire a lui pentru împlinirea lui prin venirea în el ca om. Și oamenii trebuie să se folosească fiecare de timpul ce i s-a dat pentru înaintarea cu El spre veșnicie. Dumnezeu a cugetat dinainte de veacuri nu numai la crearea lumii, împlinind acest plan la „plinirea vremii” pentru el, și nu numai la desfășurarea ei în timp cu ajutorul de deasupra ei, împlinind-o și pe aceasta, ci și la intrarea Lui însuși în timp, la cea mai proprie „plinire a vremii”, sau la vremea pentru aceasta. Căci n-a creat lumea ca să o țină la distanță de El, ci ca să o umple cât mai mult de Sine, fără să o desființeze, ci ca s-o desăvârșească. „Plinirea timpului” pentru venirea Lui ca om în ea arată că omenirea n-a fost lăsată să înainteze singură spre El, având doar un ajutor al lui Dumnezeu de la distanță în înaintarea spre El, ci a fost necesară venirea Lui la ea și ca om în timp, ca să o conducă din maxima apropiere spre viața Lui în veșnicie. Timpul e cugetat din veci de Dumnezeu, nu numai ca un cadru în care oamenii să înainteze spre Dumnezeu oarecum prin ei înșiși, ci și ca să fie asumat de El însuși, ca să le dea din imediata apropiere puterea înaintării cu El însuși spre veșnicie. „Iată Eu cu voi sunt până la sfârșitul veacului” (*Mt. XXVIII, 20*). Această prezență a Lui continuată după Înălțarea lui la cer nu mai e o prezență văzută, dar nu mai e nici numai o prezență de Cuvânt neîtrupat, cum era înainte de întrupare. Ea e prezența unei apropieri prin umanitatea Sa prin care participă la viața omenească de pe pământ, în baza unității de ființă cu noi după umanitate. Așa cum nu credem că prin moarte se produce o uitare totală a celor morți de noi, cu atât mai mult nu se produce o astfel de despărțire a Lui de noi, odată ce El s-a ridicat din moartea cu trupul la plenitudinea vieții umane. El rămâne în oameni și între oameni, dacă rămân și ei cu El prin credință. și Hristos însuși când le-a dat porunca și făgăduința să rămână în El, le-a dat și puterea pentru aceasta: „Rămâneți întru Mine și Eu întru voi” (*Ioan XV, 4*).

Prin rămânerea lui Hristos cel întrupat în noi și între noi după înviere și înălțare, s-a realizat și se menține o relație interpersonală cu cei ce cred în El, simțită de fiecare pe măsura credinței lui. E o relație care își atinge măsurile cele mai înalte în gradele diferite ale iubirii Lui de către credincioși și întreolaltă. „Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea” (*Ioan XV, 10*). „Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, că veți avea dragoste unii față de alții” (*Ioan XIII, 35*). Relația de iubire cu Fiul Tatălui făcut om, arătată și în relația de iubire între cei ce-L cred Fratele lor dumnezeiesc, este și o relație de iubire între ei cu Tatăl Fiului, cu Tatăl, care iubește pe oameni cum Îl iubește pe Fiul care S-a făcut om și care iubește pe Tatăl și în această calitate. E o relație de iubire în care nu numai omul iubește pe Tatăl cum Îl iubește Fiul făcut om, ci și Tatăl îl iubește pe om cum iubește pe Fiul făcut om, între altele și pentru că omul iubește pe Fiul Lui ca pe fratele său. „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi pe el și vom veni și ne vom face locaș în el” (*Ioan XIV, 23*).

Împlinirea timpului și a rostului lui de către Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e și o împlinire a lui de către Treimea iubitoare. Căci odată ce Fiul ca Unul din

Treime S-a făcut participant la timpul oamenilor, Treimea însăși participă la timpul nostru, dar umplându-l cu veșnicia neschimbată a iubirii Ei, deci ridicându-ne și pe noi încă de pe acum în această veșnicie, deși n-o trăim încă în mod neschimbat și plenar, ci cădem adeseori din trăirea deplină a ei. Această participare conștientă la iubirea Sfintei Treimi, ca răspuns la iubirea Ei, această participare la izvorul etern nesecat și infinit al iubirii, care implică cea mai înaltă ridicare a umanității noastre în timp, e ceea ce reprezintă împlinirea timpului față de timpul pregătirilor al ei din Vechiul Testament.

Momentul în care se produce întruparea Fiului lui Dumnezeu în timp, după pregătirea lui pentru acest eveniment, pentru ca să-l facă pe om să știe după aceea spre ce fel de sfârșit înaintează, ar putea fi socotit ca un centru al timpului. Dar Noul Testament îl numește mai degrabă timpul de pe urmă, nu însă chiar sfârșitul timpului. Aceasta pentru că, după ce vine în timp Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, timpul s-a umplut propriu-zis de Dumnezeu, la care a fost făcut să ajungă. Nu numai Dumnezeu a intrat în timp, ci și timpul a intrat în veșnicia lui Dumnezeu, deși n-a ajuns încă la sfârșitul lui ca timp. Căci pe de o parte, se spune că Hristos a fost „orânduit mai înainte de întemeierea lumii, dar S-a arătat în timpurile de pe urmă” (*I Petru I, 20*), sau că Hristos „a pățimit acum, la sfârșitul veacurilor” (*Evr. IX, 26*), dar pe de alta, Hristos spune: „Eu voi fi cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (*Mt. XXVIII, 20*). Iar Sf. Apostol Pavel numește „sfârșitul, viața veșnică” (*Rom. VI, 21*).

Până ce n-a apărut Fiul lui Dumnezeu întrupat, nu se putea ști de un sfârșit sigur și relativ apropiat al timpului. Dar odată ce a venit El, se poate vorbi în mod sigur de sfârșitul timpului în veșnicia lui Hristos, care a apărut în El în parte prin întrupare și deplin prin înviere. Ba se poate socoti că acest sfârșit al tuturor poate avea loc oricând, o dată ce el a pătruns în umanitatea lui Hristos, comună cu a noastră.

Trebuie să ne întrebăm mai precis: de ce se poate considera Fiul lui Dumnezeu cel făcut om ca „plinirea vremii?”

Fiul lui Dumnezeu cel întrupat ca om pentru veci se poate considera ca „plinirea vremii” pentru că în El umanitatea este înălțată la culmea ei supremă supratemporală, sau pentru veci, ca umanitate a ipostasului divin al Fiului lui Dumnezeu. Umanitatea asumată de El nu mai poate atinge o altă înălțime, deci nu mai poate aspira spre o altă țintă, o dată ce a fost ridicată la cea mai din vârf și atotdesăvârșită treaptă, unită într-un ipostas cu infinitul dumnezeiesc. Pentru ea timpul s-a împlinit, o dată ce ea a ajuns la ținta supremă prin înviere, înălțare și ședere de-a dreapta Tatălui. A fi la dreapta originii personale a tuturor înseamnă a nu mai avea spre ce altă înălțime să mai tindă. E o taină cum la această culme a vieții originare se poate afla Fiul lui Dumnezeu, nu numai cu dumnezeirea, ci și cu umanitatea Sa. Tatăl e întreg în aceasta, ca prin ea să fie, la sfârșitul temporalității creației, în toate.

Dacă un timp etern – fără un Dumnezeu transcendent venit în el – nu e capabil, ca mișcare a unei esențe, de nici un progres real spre o țintă ultimă – căci de ce n-ar fi ajuns-o până acum? – în Hristos cel transcendent timpului prin dumnezeirea Sa atotdesăvârșită, timpul și-a ajuns ținta ultimă și culminantă pentru umanitatea asumată de El și spre acea culme ajută să se apropie pe cei

ce se alipesc de El, încă în cursul istoriei, iar prin aceasta îi duce la veșnicia de dincolo de timp și cu trupul, după învierea de la sfârșitul istoriei. Iar aceasta dă întregului timp ca țintă veșnicia, sau plenitudinea vieții nesfârșite a celor din el în Dumnezeu cel iubitor în Treimea Lui de Persoane desăvârșite.

Hristos a adus veșnicia în timpul nostru prin dumnezeirea Lui, în umanitatea asumată la întrupare și deplin prin înviere. Dar El ne-a arătat și cum putem înainta și noi spre veșnicie prin timpul nostru. Și ne-a dat și puterea spre aceasta. El a atins veșnicia cu umanitatea Sa, prin bunătatea și jertfa totală de care s-a imprimat aceasta prin unirea cu ipostasul divin. El ne-a arătat că veșnicia la care suntem chemați e una cu desăvârșirea și că noi trebuie să facem în timpul ce ne mai stă la dispoziție eforturi, ajutați de El, pentru a înainta spre desăvârșirea pe care ne-a arătat-o El ca om. Căci dacă n-ar fi urmărit să ne-o arate aceasta și să ne ajute la aceasta, ci numai să ne facă să sperăm că ne va duce la aceasta numai prin El, nu S-ar fi întrupat. El ne-a arătat prin întruparea Lui spre ce ne este dat timpul. El ne-a arătat prin întrupare semnificația și importanța timpului pentru eforturile noastre de a ajunge la capătul lui.

Desăvârșirea la care ne cheamă să înaintăm urmând modelului Său e și o unitate între noi, prin caracterul principal de bunătate, care transpune în forma umană a relațiilor dintre noi bunătatea unificatoare a lui Dumnezeu. Numai bunătatea poate da și celui căruia i se arată o mulțumire fără săturare și-i poate uni. Numai de ea e legată veșnicia. Numai practicând-o cu bucurie în veci, trăim în plenitudinea vieții, din care nu voim să ieșim, trecând la altceva. Noi înaintăm spre veșnicie, devenind buni și jertfelnici în timp față de semenii noștri. Noi avem de făcut eforturi și de răbdat greutăți în înaintarea spre bine, asemenea lui Hristos și din puterea Lui, care a ridicat umanitatea Sa la bunătatea supremă prin unirea cu bunătatea divină în unul din ipostasurile Treimii iubitoare. Noi dobândim veșnicia primind-o din eternitatea Treimii, în unire cu Fiul Tatălui întrupat, devenind în mod neschimbat buni cum este El ca om. Programul nostru este, cum zice Sf. Maxim Mărturisitorul, să înaintăm de la „existența bună“ și prin ea la „veșnica existență bună“ (*Ambigua*, cap. 7). Iar acest drum în timpul ce ni s-a dat îl putem străbate numai în Hristos.

În fond, Dumnezeu nu ne este numai transcendent, ci și asemănător și în legătură atractivă cu noi. El e în legătură cu noi ca cel Bun în sensul suprem și ca Cel ce a sădit în noi prin creație aspirația spre a fi buni. El nu poate să nu fie bun cu creaturile Sale. Și nu poate să nu vrea să fim și noi buni. Bunătatea leagă persoanele. Întrucât e prin Sine bunătatea fără margini și creatoare, ne e și transcendent și apropiat. El e transcendentul care coboară la noi din bunătate, nu din necesitatea unei legi; coboară nu numai ca să ne arate bunătatea Sa, ci ca să ne facă și pe noi buni. Căci numai așa ne putem face părtași la fericirea Lui. Numai așa ne putem apropia de El, asemănându-ne tot mai mult cu El. De aceea, a pus în noi, chiar prin creație, setea după El sau după bunătate. În Hristos, Dumnezeu a realizat cea mai deplină coborâre la noi, arătându-ne chiar prin această coborâre cel mai înalt grad de bunătate, ca să ne ajute să urcăm și noi veșnic în bunătatea pe care ne-a arătat-o și ne-a făcut-o accesibilă în umanitatea Sa și posibilă și pentru noi prin ea.

4. Nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om, din Sfânta Fecioară

Nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om din Fecioară înseamnă că El însuși S-a făcut om și aceasta nu pentru Sine, dintr-o necesitate proprie, ci pentru oameni, deci nu pentru a câștiga El ceva din aceasta, ci pentru a-i ajuta pe ei prin coborârea la ei din iubire. Fiul lui Dumnezeu nu Se putea face om supunându-Se legii firii după care sunt născuți oamenii, fără să fie întrebați, sau fără să se hotărască ei în prealabil pentru această naștere. El Se face om în mod liber, din proprie hotărâre, nu e făcut. Aceasta pentru că există înainte ca Dumnezeu. Dacă s-ar spune că ar fi putut accepta să Se nască ca om, supunându-Se legii generale a nașterii oamenilor după păcat, în mod voluntar, se poate răspunde că nu putea admite cu voia, să aibă ca act al conceperii Sale ca om actul pasional obișnuit al conceperii celorlalți oameni după păcatul strămoșesc, act care și-ar fi lăsat urma în El. Căci cum ar fi putut elibera, născându-Se astfel, de păcatul strămoșesc imprimat în om și prin această pasiune, pe ceilalți oameni, dacă El însuși S-ar fi conceput cu acest păcat moștenit de la înaintași? Voind să Se facă om, dar și să ne elibereze de păcat, trebuia să fie de la început ferit de acest păcat, sau să aducă cu Sine de sus puterea de a Se face om printr-o concepere ferită de pasiunea împreunării trupesti între bărbat și femeie. Nefiind făcut om prin această împreunare, ci făcându-Se El însuși, distinge umanul de la început de păcat. Dar nu o putea face aceasta decât numai fiind Cel ce Se făcea astfel om, Dumnezeu. Căci numai Dumnezeu poate elibera de păcat, o dată ce lipsa de păcat vine din unirea cu Dumnezeu.

Trupul ce Și-l ia Cuvântul dumnezeiesc, făcându-Se om, din Fecioara, este semnul și mijlocul extremei Lui coborâri iubitoare la om. Dar El nu poate lua un astfel de trup decât dintr-un trup, care s-a făcut și el semn și mijloc al iubirii extreme față de Dumnezeu. Căci nu se poate să nu se vadă legătura trupului asumat de El cu trupul Maicii Lui. Cuvântul a voit să facă din trupul Lui un mijloc al manifestării iubirii Lui extreme ca om față de Dumnezeu și al iubirii Sale extreme ca Dumnezeu față de oameni. Dar trupul acesta s-a format din sângele străbătut de simțirile Maicii Sale și a rămas într-o legătură cu el. „Cele ale firii Maicii subzistă așa de mult în Unul Născut, că El e cunoscut nu numai din însușirile dumnezeiești ale Dumnezeirii, ci la fel și din cele ale Maicii. De aceea, precum Fiul fiind de o fire și unit în chip natural cu Tatăl prin locuirea și viețuirea în Acela, tot așa de mult ca și în Sine, are și trupul propriu împreună bucurându-se de acele bunătăți negrăite și mai presus de înțelegere, la fel, fiind conatural după trup cu Maica, prin legătura dragostei naturale și voluntare mai presus de fire și voie, fiind în Ea tot așa de mult ca și în Sine prin suprafirescul dragostei. De aceea, are și dumnezeirea proprie nu numai cauza și dătătoarea acestei iubiri, ci și părtașă la ea din pricina unirii ipostatice, așa încât Același are și cu Tatăl și cu Maica această negrăită petrecere, reciprocă unire și bucurie“ (Teofan al Niceii, cap. XIII).

Unirea lui Hristos cu Maica Lui, după firea omenească, este mai intimă decât unirea cu ceilalți oameni. El cu Ea într-o unire nemijlocită, pe când cu

ceilalți oameni într-o unire într-un fel mijlocită prin Ea. Dialogul Lui cu Ea e primul dialog cu o persoană umană și cel mai intim. Maica Îl iubește ca nici un alt om și El își iubește Maica mai mult ca pe orice om. El iubește pe oameni pentru că vede în ei înrudirea lor cu Maica Sa și simte în iubirea Maicii dulceața iubirii omenești. Culmea iubirii Lui față de oameni s-a întâlnit în Maica Lui cu culmea iubirii omenești față de El. Maica Lui a fost și pregătită, dar a și contribuit astfel la „plinirea vremii” în întâlnirea Fiului lui Dumnezeu cu umanitatea, în umanitatea Lui luată din ea și prin aceasta în suprema iubire dintre El și Ea. Nimeni n-a putut simți însă nici iubirea Lui față de Tatăl și de oameni, ca Ea. Nimeni n-a simțit jertfa Lui de jertfă plăcută Tatălui și durerile suferite de El pe cruce pentru oameni, ca Ea. Ea e prima creatură umană și cea care s-a asociat Lui în gradul cel mai înalt, în această iubire față de oameni, care a mers până la jertfă. Totuși, el a rămas izvorul acestei iubiri, iar durerea ei a fost în mod direct și primordial durere pentru El.

Întrucât în Fecioara lucrarea de formare a trupului Cuvântului nu e începută de bărbat, ci de Cuvântul însuși și El o și continuă, Fecioara nu e numai Maica, ci și Mireasa Lui. Are astfel o îndoită iubire în Ea. Ea se face Maica Creatorului, dar numai pentru că se face Mireasa Lui și crede că El a iubit-o așa de mult, că a binevoit să se facă Mirele Ei.

Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu s-a referit la Ea pregătind-o nu numai prin unele proorocii, ci și prin fapte minunate și simbolurile prin care a susținut și călăuzit poporul Israel, în general. Acatistul închinat Ei în cultul Bisericii vede referindu-se la Ea, ca niște umbre la adevăr: *marea* în care a fost înecat Faraon, *piatra* din care a izvorât apa vieții, *stâlpul de foc*, *care conducea spre pământul făgăduinței*, *mana* care ținea loc de *pâine*, chiar *pământul făgăduinței* care încă nu era Împărăția reală a cerurilor, *țara în care curge lapte și miere* (Icos. VI).

Având ca Creator și Călăuzitor al ei creatura conștientă în legătură cu Sine, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu o ridică în persoana Fecioarei în intimitate supremă cu Sine, făcând-o Maică a Sa și pe Sine făcându-se din ea Fiu al Omului și Subiect al umanității asumate din Ea, ca să o despartă definitiv de păcat. El nu lasă de astă dată umanitatea să existe și să subziste în subiectul ei propriu ci îi dă existență în El însuși ca Subiect, sau se naște El însuși ca Subiect al ei, sau se face El însuși om, ca Fiu al unei purtătoare a umanității. Fiind prototipul chipului Său, unește cu Sine, ca prototip și chipul, sau se face prototipul însuși al chipului Său.

Sf. Maxim Mărturisitorul scrie: „Cel ce spune că întruparea s-a făcut prin asumarea trupului, salvează și existența dinainte de veci a lui Dumnezeu Cuvântul, dar mărturisește în chip binecredincios și întruparea Lui voită și liber hotărâtă în timp” (P. G. 91, 53). El împlinește prin aceasta în mod liber planul dinainte de veci al eliberării firii noastre de păcat.

S-ar putea întreba eventual: dar dacă firea Lui omenească e eliberată de păcat, prin faptul că primește existența ei în Subiectul divin, mai este aceasta o eliberare a omului adevărat de păcat, dacă omul e o fire care-și are propriul ei subiect? Am văzut însă că Subiectul divin, în care e primit să subziste în cazul lui Hristos umanul, nu e contrar subiectului uman, și ca atare s-a putut face și subiect uman și prin aceasta poate realiza comuniunea cu subiectele umane, dacă

acestea voiesc, dar păstrează în această comuniune și calitatea de Subiect divin, putând astfel să comunice și umanității subiectelor umane obișnuite eliberarea de păcat, pe care a imprimat-o umanității Sale. Subiectul divin se face Subiectul umanului pentru că, în ultima instanță, El e la temelia existenței umanului și a existenței lui ipostatice.

Fiul lui Dumnezeu Se naște ca om liber de păcat, din proprie inițiativă, pentru că există ca ipostas divin când Se naște. El nu e născut ca om fără să existe înainte de aceea. De aceea, Își ia El însuși umanitatea Sa, sau Și-o formează, însă nu din nou din nimic, ci din umanitatea existentă. Amândouă acestea înseamnă că Și-o ia dintr-o Fecioară. El Își asumă umanitatea ca Unul mai presus de ea, dar coborându-Se la ea, făcându-Se Subiect al ei, ca să o ridice din starea în care vine la existență ca persoană de sine în ceilalți oameni.

Hotărându-Se dinainte de veci să fie și Subiect al umanului, care e „chipul” sau „umbra” firii Sale divine, Cuvântul lui Dumnezeu rânduiește din veci o Fecioară, pentru a Se naște din ea ca om din inițiativa Lui, arătând și în aceasta libertatea Lui față de legea căreia s-a supus firea noastră. El pune dinainte de veci timpurile în slujba împlinirii planului de întrupare a Sa din Fecioară, pentru ca să Se poată naște din ea într-un mod mai presus de legea obișnuită, nesupus păcatului, spre eliberarea umanității de îngustimea vieții păcătoase și spre unirea ei cu înălțimea, adâncimea, lățimea și largimea vieții în Dumnezeu, întâi în El și prin comunicarea cu El în toți cei ce se vor alipi Lui (*Ef. III, 18*).

Ipostasul divin, voind să-și asume în mod liber firea umană, n-a putut să o ia într-o formă supusă păcatului. Căci încadrarea ei în Subiectul divin o curățește de păcat. Făcându-Se în mod liber om, această libertate nu înseamnă însă o stăpânire asupra umanului, ca asupra unui obiect. Lucrul acesta ar fi posibil numai dacă umanul s-ar constitui ca străin de El. Dar prin întrupare însuși Cuvântul devine om, iar ipostasul divin liber nu poate deveni rob în calitatea de om. De aceea spune Sf. Maxim Mărturisitorul că El a asumat firea noastră „fără pasivitate” (*P. G. 91, 532*). E drept, Cuvântul lui Dumnezeu a luat firea noastră cu afectele ireproșabile de pe urma păcatului strămoșesc, cu oboseala, cu trebuința de hrană, supusă durerilor și morții. Dar el avea totodată, în faptul că ele țineau de o fire asumată liber, conștiința că le suportă numai pentru a le birui prin răbdare și în acest sens avea chiar în firea umană o libertate potențială față de ele, libertate care avea puterea de a fi actualizată, mai ales în baza faptului că era firea ipostasului divin făcut Subiect al firii umane și ale afectelor ei, dar lucrător în acord cu aspirația ei de a birui aceste afecte prin răbdare. Căci dacă nu le-ar fi putut birui și ea însăși suportându-le, ci ar fi fost ferită de ele, prin puterea dumnezeirii, n-ar fi devenit cu adevărat stăpână asupra lor, sau mai tare ea însăși ca ele. Prin aceasta Hristos aduce o împlinire a aspirației firii după biruirea asupra afectelor și după o libertate actualizată față de ele, stări de care ne face parte și nouă prin alipirea noastră la El ca om și prin comuniunea cu El.

Această tărie a firii asumate față de ele i-a venit chiar din faptul că a fost asumată de El în deplină libertate, întărind prin aceasta și libertatea în ea; dar i-a venit și din faptul că Și-a format-o într-o Fecioară care a rezistat în tot timpul – desigur și cu ajutorul Lui dinainte de întrupare – păcatelor personale, sau a stăruit tot timpul în legătură cu El. Ridicarea ei la acest nivel spiritual s-a datorat și pregătirii ei din partea Lui, dar și efortului ei. În acest sens, „plinirea vremii” s-a realizat și prin ea, sau de

Dumnezeu cu împreuna ei lucrare. Părinții Bisericii socotesc că ea a fost înălțată nu numai la culmea umanității, ci și a cetelor îngeresti, adică a întregii creații. Teofan al Niceii spune: „Cum nu s-ar numi mai presus de toți îngerii, cea lăudată de noi ca podoaba îngerilor..., cea care a adus zidirii întregi nu numai cuvinte și vreun sfat dumnezeiesc, cum au adus îngerii și proorocii, ci pe Însuși Cuvântul ipostatic Cel unic și Unul Născut al lui Dumnezeu, care rămâne în veci, pe Cuvântul cel bun pe care L-a scos din Sine inima părintească de veacuri, rodul, fătul și pecetea Marii Minți... pe care L-a dat în chip nematerial îngerului și aducătorului Lui, adică Prea Sfintei Fecioare, dar S-a îngroșat în Aceasta și a luat formă în trupul din ea asemenea unui glas articulat în organele vocale și prin ea s-a vestit ca orice sunet și s-a făcut văzut întregii zidiri și a arătat nu vreun chip parțial al lui Dumnezeu, potrivit pentru vreo generație, ci... capătul din urmă pentru care s-au întemeiat toate“ (*Op. cit.*, cap. VI).

Dar la împlinirea întrupării Fiului lui Dumnezeu, printr-o supremă întâlnire și conlucrare a Maicii cu Fiul ei, a participat și Duhul Sfânt. Căci tot ce se face de Dumnezeu în creațiune, se face de El ca Treime căreia îi este proprie iubirea, adică de Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, sau cu „suflarea“ Acestuia. Dacă Fiul și Cuvântul constituie modelul ontologic al creaturilor care își au existența prin El de la Tatăl, Duhul e viața lor.

Această conlucrare își pune pecetea mai vădită în crearea făpturilor conștiente umane. *Geneza* ne spune că Dumnezeu luând prin Cuvântul țărână din pământ a creat trupul lui Adam, iar „suflând în fața lui suflare de viață (prin Duhul) s-a făcut omul cu suflet viu“ (III, 7). Acestea nu sunt două acte succesive, ci simultane. Ele arată cum persoana creată vine la existență prin toate Persoanele divine. Iar simultaneitatea se vede mai clar în aducerea Evei la existență din trup și suflet deodată, din Adam. Forma primită de trupul lui Adam și al Evei nu există anterior sufletului. Ci prin însuși sufletul suflat prin Duhul, trupul ia forma lui. În însăși forma trupului se arată prezența lucrătoare a sufletului în El. Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi nu-și aduc lucrarea lor în mod separat, ci deodată, căci omul ca persoană e opera iubirii Sfintei Treimi. Urmașii lui Adam după cădere sunt și ei creaturi ale lucrării simultane a Tatălui prin Cuvântul și Duhul. Dar sufletul ca suflare a Duhului în momentul conceperii lor e slăbit de păcat, ca urmare a slăbirii legăturii cu Dumnezeu. Totuși, ceea ce se ia din părinți, ia forma persoanei unice prin suflarea Duhului în momentul conceperii ei, din „pământul“ părinților.

În cazul Fecioarei, „pământul“ e trupul ei refăcut în curăție, deci profund înduhovnicit prin penetrarea lui de Duhul Sfânt. Ea e „țarina mănoasă“ (*Acatistul Bunei Vestiri, condac 3*); „brazda în care crește mulțimea milelor“ (*Icos 3*). E țarina redevenită roditoare prin puterea lucrătoare a Duhului Sfânt, de viață făcător în ea.

Rodnicia firii umane se reface în ea prin lucrarea Duhului Sfânt, fără să fie necesară sămânța bărbatului, cum n-a fost necesară femeia la scoaterea Evei din Adam, sau cum la început Cuvântul a adus la existență pe Adam și Eva, ca două chipuri distincte ale Lui, prin conlucrarea Duhului ce le-a dat viață. Aceasta se face și la noua creație a omului, când Cuvântul începe să ia din Fecioară chipul lui uman, iar Duhul îi insuflă simultan sufletul viu, contribuind la conceperea Fiului ca om. Dar acum umanul nu e conceput și format ca un ipostas de sine, ci în ipostasul Cuvântului. Simion Metafrastul afirmă în general, urmând

Evangeliei Sf. Luca (III, 5), lucrarea comună a celor trei Persoane dumnezeiești la conceperea Fiului ca om, spunând: „Doamne, cela ce singur ești curat și fără stricăciune, care pentru negrăita milostivire a iubirii Tale de oameni *ai luat firea noastră* din curatul și feciorelnicul sânge al *Celei ce Te-a născut pe Tine mai presus de fire, cu venirea dumnezeiescului Duh* și cu bunăvoirea Tatălui“ (*Rugăciunea 3 înainte de Sf. Împărtășanie*).

Sf. Maxim Mărturisitorul confirmă cele spuse de noi în rândurile de mai sus. Dar el pune într-o dependență de conceperea Domnului ca om fără voluptate din Fecioara, biruirea morții. Fără nașterea din Fecioara, Hristos n-ar fi biruit moartea. Ea n-ar fi fost o naștere liberă a unui om capabil să fie mai tare decât toate cele mai tari ca omul. „Căci Cel ce din cauza facerii primului Adam a primit să se facă om și nu a refuzat să se nască din pricina căderii lui, a acceptat facerea ca pogorământ, iar nașterea ca golire (*kenoză*), în favoarea celui osândit. Facerea l-a adus la identitatea cu omul de la început, prin suflarea de viață făcătoare, din care luând «după chipul» ca om (prin Duhul, *n.n.*), a păstrat libertatea nevândută și nepăcătuirea nepătată; iar prin naștere a îmbrăcat la întrupare asemănarea cu omul stricăciunii, întrucât a luat chip de rob, a pătimit ca un vinovat Cel ce era fără păcat, ca să se supună cu voia acelorași afecte (patimi) naturale ca și noi, afară de păcat... purtând în Sine prin laturile amândurora pe primul Adam nemicșorat. Căci acceptând, prin legea pogorământului, facerea lui Adam dinainte de cădere și deci luând la plăsmuirea (la conceperea) Sa prin insuflare ca ceva natural nepăcătoșenia, nu a luat totuși și nestricăciunea. Iar din nașterea sub osândă de după cădere, luând prin golirea de slavă (prin *kenoză*) de bunăvoie, ca ceva natural, caracterul pătimitor (afec-tele), nu a luat și păcătoșenia. Și astfel se face un nou Adam, primind aceeași facere afară de păcat și suportând aceeași naștere unită cu pătimirea. Căci unindu-le pe amândouă prin comunicarea reciprocă, le-a tămăduit cu putere pe una cu alta prin absența consecinței ultime a fiecăreia. Celei dintâi și cinstite i-a făcut-o tămăduitoare și înnoitoare pe cea de a doua și umilită, iar celei de a doua i-a făcut-o susținătoare și tămăduitoare pe cea dintâi. Aceste ultime consecințe (a facerii, nestricăciunea, a nașterii, păcătoșenia), neprimindu-le Mântuitorul... dar primind cele ce sunt din pricina lor, a făcut nașterea salvatoare a facerii, reînnoind prin pătimirea ce ține de ea, în chip minunat, nestricăciunea facerii, iar facerea a făcut-o tămăduitoare a nașterii, sfîșind prin nepăcătoșenia ei nașterea supusă pătimirii. Astfel, facerea a salvat cu totul rânduiala firii prin creare... și a salvat cu totul nașterea căreia îi era supusă firea din pricina păcatului, ca să nu se mai producă prin curgerea seminței, ca la celelalte viețuitoare de pe pământ“ (*Ambigua*, cap. 108, trad. rom. p. 270-271).

Mai clar vorbește Sf. Maxim Mărturisitorul despre biruirea morții de către Hristos în toți frații Săi după umanitate, prin nașterea Sa din Fecioară, în următoarele: „Domnul, făcându-Se om și dând o altă obârșie firii, pentru o a doua naștere din Duhul Sfânt, și primind moartea atotcuenită din durere, a lui Adam, devenită în El atotnecuenită, întrucât nu-și avea ca obârșie a nașterii Sale plăcerea atotnecuenită de pe urma neascultării protopărintelui, a adus desființarea ambelor consecințe finale: a obârșiei și sfârșitului făpturii omenești după modul lui Adam, ca unele ce nu au fost date de la început de Dumnezeu.

Și așa a făcut pe toți cei renăscuți din El duhovnicește, liberi de vina ce apăsa asupra lor. Drept urmare aceștia nu mai au de la Adam plăcerea nașterii, dar păstrează din pricina lui Adam durerea care lucrează în ei moartea, nu ca o datorie pentru păcat, ci ca mijloc împotriva păcatului... Iar când moartea nu mai are plăcerea ca mamă care o naște și pe care trebuie să o pedepsească, se face în chip vădit pricina vieții veșnice. Astfel, precum viața lui Adam din plăcere s-a făcut maica morții și a stricăciunii, la fel moartea Domnului pentru Adam (căci El era liber de plăcerea lui Adam), se face născătoarea vieții veșnice". „Căci nu era cu putință ca în Cel ce nu și-a luat nașterea din plăcere să fie moartea osândă a firii. Drept aceea în El moartea și-a avut rostul să desființeze păcatul protopărintelui din pricina căruia stăpânea peste toată firea frica morții. Căci dacă în Adam moartea a fost osândă a firii, întrucât aceasta și-a luat ca obârșie a nașterii ei plăcerea, pe drept cuvânt moartea în Hristos a devenit osândă a păcatului, firea recăpătând din nou în Hristos o obârșie liberă de păcat.

Astfel, precum în Adam păcatul din plăcere a osândit firea la stricăciune prin moarte și cât a stăpânit el a fost vremea în care firea era osândită la moarte pentru păcat, tot așa în Hristos a fost cu dreptate ca firea să osândească păcatul prin moarte și să fie vremea în care să înceapă a fi osândit păcatul la moarte, pentru dreptatea dobândită de fire, care a lepădat în Hristos cu totul nașterea din plăcere, prin care se întinsese peste toți cu necesitate osânda morții ca datorie... Căci cel ce suferă moartea ca osândă a firii de pe urma păcatului, o suferă după dreptate, dar cel ce nu o suferă de pe urma păcatului, primește de bună voie moartea adusă în lume de păcat, spre desființarea păcatului, dăruind-o mai degrabă din iconomie ca pe un har spre osânda păcatului" (*Răsp. către Talasie*, 61, *Filoc. rom. III*, p. 339-340).

Sf. Maxim Mărturisitorul ne pune astfel în evidență amploarea și adâncimea însemnătății nașterii Fiului lui Dumnezeu din Fecioara pentru mântuirea oamenilor. El acceptă prin aceasta crearea și nașterea, refăcându-le și valorificându-le pe amândouă. El se creează pe Sine însuși ca om, dar se și naște. El înlătură astfel stricăciunea și moartea adusă ființei umane create de Dumnezeu, prin păcat, dar și patima legată de ea prin naștere. El cinstește și restabilește creatura primind această calitate, dar se creează El însuși pe Sine ca om. Nu se ferește nici de nașterea ca om, dar se naște El însuși din Fecioară, cinstind-o și pe aceasta, restabilită în curăție. El cinstește creatura (și prin aceasta actul Său de creare), ridicând-o la nivelul Său fără să o schimbe, întrucât a primit El însuși calitatea de creatură, dar se creează El însuși pe Sine. Nu se ferește nici de nașterea din om, dar se naște El însuși; nu e născut fără voia Lui, deși primește și o colaborare a creaturii la nașterea sa. Pe amândouă le face oarecum acte comune ale Sale și ale creaturii, ca să aibă în comun cu creatura ambele rezultate ale acestor forme ale obârșiei umanului. Prin aceasta le reface pe amândouă. Și le face o punte veșnică între Dumnezeu și creatură, fără să micșoreze pe nici una.

Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om din Fecioară, scoate conceperea din robia voluptății, aducând în ea puterea creatoare, făcându-Se un nou Adam, sau un nou început curat al umanității, deși născut dintr-o persoană umană, în solidaritate cu oamenii. Nașterea Cuvântului ca om și nașterea spirituală

a celorlalți oameni la Botez, prin lucrarea lui Dumnezeu, care aduce și actul creator al Lui în ea, nu e însoțită de un libido înrobitor, ci e un act de tărie curată a libertății. E și în aceasta o plăcere, dar o plăcere spirituală. Oamenii devin slabi spiritual, sau mai puțin oameni prin nașterea din plăcerea trupească sau prin plăcerile voluptuase din cursul vieții, ce-i stăpânesc în urma conceperii din voluptate. Și această slăbire a spiritului asupra trupului a adus moartea acestuia și frica de ea. Acestea au fost biruite prin tăria spirituală pe care o imprimă umanului Fiul lui Dumnezeu, născându-Se ca om din Fecioară, datorită și puterii creatoare a Duhului pusă în ea și în umanul său, tărie comunicată prin Botez și celorlalți oameni care se alipesc Lui prin credință. Căci această tărie a dat-o Fiul lui Dumnezeu născându-Se ca om din Fecioară nu numai chipului Său uman, ci și Fecioarei în mod deosebit prin Duhul Său cel Sfânt, refăcând în ea rodnicia firii umane, prin întărirea duhului ei asupra slăbiciunii ființei umane, arătată în pornirea spre voluptatea conceperii din unirea trupească între bărbat și femeie. Asupra Fecioarei a suflat Duhul de viață făcător din Hristos, care și-a format prin același Duh din ea firea Sa umană. Fecioara a experiat acest eveniment și creșterea firii umane a Cuvântului în ea nu printr-o trăire pur simțuală, ci printr-una spiritualizată și curată. Căci ea e introdusă în Sfânta Sfintelor spirituală, în care nu au intrare femeile care experiază evenimentul conceperii și formării unei persoane noi în mod biologic-senzitiv. Sau ea a fost făcută adevărata și originara Sfânta Sfintelor neatinsă și nestrăbătută de nici un păcat, „unde primește pe adevăratul Arhiereu“ (Teofan al Niceii, *Op. cit.*, cap XIII).

Duhul Sfânt o curățește deplin (chiar de păcatul strămoșesc) când începe să se formeze în Ea chipul Prototipului și însoțește această formare în curăție și în iubire totală pentru și către Cel ce se formează ca om în Ea, plin de iubire față de Ea și pentru toți oamenii. Ea e prin aceasta ca un templu viu și însuflețit al Cuvântului și Fiului, care își trăiește și ca om toată iubirea de Fiu față de Tatăl, dar și iubirea Tatălui față de El ca om și prin El față de toți oamenii și în primul rând față de Maica Lui. Ea e negrăit de unită cu El, participând într-un fel prin simțire spiritualizată la intenția Lui mântuitoare, iar după naștere la toate actele Lui mântuitoare, în așa măsură încât Părinții Bisericii au numit-o și altar al jertfei Lui, sau oglindă în care primesc un fel de alt chip toate simțirile și faptele Lui de oameni iubitoare. Căci de nimeni nu e însoțit ceva în gândurile și simțirile Lui de bucurie, de durere, pentru alții, ca de mama lui. Și nu știm cum ne-ar arăta Fiul Ei iubirea lui de oameni, dacă n-ar arăta-o mai întâi și într-un grad deosebit de afectuos față de Maica Lui, care și Ea îl iubește mai mult ca toți.

Dacă Iisus Hristos nu s-ar fi născut din Fecioara, n-ar fi și Dumnezeu, ci simplu om. Dar în acest caz n-ar fi învins moartea și n-am fi mântuiți. Cei ce neagă nașterea lui Hristos din Fecioara, neagă mântuirea.

5. Iisus Hristos, Dumnezeu Creator și Ipostas al umanității create

„Arătat-a făptură minunată, arătându-se nouă, Făcătorul“
(*Acatistul Domnului nostru Iisus Hristos*, Icos 7).

„Și Cuvântul trup s-a făcut“ (*Ioan* II, 14).

Dacă lumea n-ar fi creată din nimic, ci ar fi ultima realitate, sau produsă dintr-o oarecare substanță eternă, n-ar putea fi mântuită de insuficiențele ei. Căci numai un Dumnezeu transcendent ei prin ființă și atotputernic față de ea o poate mântui. Numai un Dumnezeu care a și creat-o din nimic, o poate și mântui. Pentru aceasta, Iisus Hristos nu e Mântuitorul ei, decât dacă e și Creatorul ei. Dar se face Mântuitorul ei, unind umanitatea creată de El cu dumnezeirea Sa, făcând-o parte a Persoanei Sale și legând-o prin aceasta indisolubil și în cea mai deplină intimitate cu Sine. Numai un Dumnezeu Creator poate da omului plenitudinea și veșnicia vieții Sale, scăpând-o de orice insuficiență și perisabilitate.

Iar creațiunea avea numai în calitate de operă exclusivă a lui Dumnezeu, așadar din nimic, puțința de a se bucura de viața plenară a lui Dumnezeu și de veșnicia Lui, dacă ar fi persistat în legătură cu El. Dar ea a putut să și rupă legătura cu El, prin libertatea ce i s-a dat. De aceea, a trebuit ca Dumnezeu să facă firea omenească, inclusiv voința ei, parte a ipostasului Său, pentru ca această voință, devenind a lui Dumnezeu însuși, să nu mai cadă din legătura cu El. Și a putut face aceasta numai pentru că e Creatorul ei. Aceasta l-a făcut pe Sf. Maxim Mărturisitorul să apere voința omenească a firii asumate în ipostasul Cuvântului întrupat.

Aceasta a dat nu numai firii umane puțința de a fi scăpată de insuficiențele ei și de moarte, ci și voinței ce ține de ea puțința de a lucra în acord cu voia lui Dumnezeu, pentru mântuirea oamenilor. Căci unitatea firii din oameni implică și unitatea voinței acestei firi, fără să-i anuleze ca persoane, ușurând prin comunicarea lui Hristos cu ei, după ființa omenească, acordul voinței lor cu a Lui.

Și numai o lume creată din nimic de un Dumnezeu liber îi poate da și acesteia libertate și prin aceasta ea poate deveni din bună și rea, sau poate spori în bunătate sau se abate în răutate, după cum rămâne în mod liber în legătură cu Dumnezeu, sau se lasă readusă de El la bine, după căderea ei din legătura cu Dumnezeu. O lume emanată dintr-o ultimă esență, sau organizată într-o substanță de un demiurg îngustat de ea în puterea lui, nu poate fi scăpată de insuficiențele ce țin indisolubil de acea substanță. Ba într-o astfel de lume nu există deosebire între bine și rău, o dată ce toate insuficiențele îi vin din acea esență. În acest caz, toată vorbirea omenească despre bine și rău, despre virtuți și răutăți, toate îndemnurile și năzuințele spre bine sunt o amăgire. În acest caz, toată vorbirea omenească despre bine și rău este o vastă minciună, o invenție înșelătoare fără rost, care de aceea naște întrebarea de ce există? Ce forță împinge omenirea la această autoînșelare a ei?

Numai o lume înțeleasă ca creațiune a lui Dumnezeu, degradată printr-o cădere liberă din legătura cu El, avea nevoie de o re-creare și poate fi re-creată

de Creatorul ei atotputernic. Astfel rămâne închisă în insuficiențele ei și în moartea care se opune aspirației spre veșnicie a oamenilor. Numai că o astfel de lume avea nevoie de o nouă creare a omului, în a cărei veșnică împlinire stă sensul creației, fiind chipul lui Dumnezeu. Altfel, trebuie să ne resemnăm cu o viață cu insuficiențele ce le manifestă și cu lipsa ei de sens. O viață conștientă, adusă la existență numai pentru a-și da seama că e spre moarte, ar supune celui mai crunt nonsens o astfel de ființă conștientă. Astfel, numai Hristos ca Dumnezeu făcut om din iubire pentru oameni, pentru a-i scăpa de moarte, dă sensul după care se cere omul, ca singura ființă conștientă de sens și căutătoare a lui.

Dar tocmai de aceea, noua creație nu trebuie să anuleze pe cea veche, sau pe omul creat ca ființă conștientă, căzută în moarte. Trebuia deci ca Omul nou, pângă a omenirii înnoite, pe de o parte să se nască din cel existent, pe de alta să fie îmbinată nașterea Lui cu actul unei noi creații a lui; să unească existența prin naștere cu crearea din nou, care o putea reface pe aceea. Aceasta a realizat-o Cuvântul făcut om, folosind din nou puterea să unească cu existența prin naștere ceea ce o putea reface pe ea. Aceasta o putea face Cuvântul făcut om, folosind din nou puterea Sa creatoare.

De altfel, o anumită lucrare creatoare a Cuvântului nu lipsește nici din nașterea obișnuită a oamenilor. Căci El a dat oamenilor puterea să aducă alți oameni la existență și El pune în fiecare persoană ce se naște un suflet unic, cu o responsabilitate deosebită în fața lui Dumnezeu pentru el și pentru alții.

Dar întrucât în această lucrare a lui Dumnezeu în nașterea oamenilor obișnuiți se amestecă patima omenească și oamenii nu erau prea conștienți că își datorează venirea la existență lui Dumnezeu, trăgând toate consecințele din aceasta, Dumnezeu pune un început nou omenirii, printr-o lucrare intensificată și de aceea evidentă a puterii Sale creatoare în nașterea Omului nou, curățind chiar prin aceasta nașterea, mai bine zis conceperea Lui, de amestecarea în ea a pasiunii voluptății.

Însă nu era suficient ca Dumnezeu să facă un om înnoit numai ca persoană de sine, ca să înceapă o omenire înnoită. Nici să-i facă pe toți noi ca persoane de sine. Căci aceștia puteau cădea din nou din legătura cu Dumnezeu, ca și oamenii primei creații. De aceea, Dumnezeu nu numai că a creat pe om sau pe oameni din nou, ci S-a creat și născut pe Sine însuși ca unul din urmașii lui Adam, dar fără să înceteze să rămână și Dumnezeu. Numai pentru că, îmbinând crearea cu nașterea S-a făcut Dumnezeu pe Sine însuși om, a putut să le vindece una prin alta. Am văzut explicarea ce o dă Sf. Maxim Mărturisitorul acestei îmbinări. Dacă ar fi adus la existență prin acestea un om, acesta ar fi putut cădea iarăși, ca Adam, întinând din nou facerea prin nașterea din voluptate și nașterea printr-o cădere în păcat a celui făcut.

A fost suprema cinstire și înălțare pe care a adus-o Dumnezeu omului, făcându-Se El însuși om și Frate cu omul. Și a fost singurul mod de a curăți prin facere, nașterea omului devenită pătimășă și de a face cu puțință readucerea rodului facerii la nestrăciune și nepăcătoșenia definitivă pentru umanitatea luată în Sine, iar existenței celorlalți de a le da puțință ajungerii la libertatea de păcat și la nestrăciunea veșnică.

A fost suprema cinste și înălțare pentru om, că S-a făcut om însuși Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta S-a făcut însuși Fiul lui Dumnezeu partener de dialog cu orice om, putându-i uni pe toți cu Sine și în mod mai adânc între noi. Noi ne dăm seama de minunatele și nesfârșitele posibilități puse de Logosul dumnezeiesc în om, culminând în posibilitatea de a Se face El însuși om sau de a fi umanul parte a ipostasului dumnezeiesc. Dacă Logosul dumnezeiesc s-ar fi făcut om simplu, fără să rămână și Dumnezeu, printr-o simplă desfășurare a esenței sale, aceasta n-ar fi arătat aceeași uriașă cinstire acordată de Dumnezeu omului. Căci acest dumnezeu, devenind exclusiv om, n-ar fi fost dumnezeu adevărat, ci una în esență cu omul, supus unei legi a desfășurării prin care ar fi ajuns om, neputincios de a scăpa pe om de păcat și moarte. Și n-ar fi arătat nici uimitoarea asemănare a umanului cu Dumnezeu, rămânând însă umanul uman, iar Dumnezeu, Dumnezeu. El ridică umanul la libertatea deplină a voii, care, deși e a firii umane, e folosită de ipostasul divin devenit și ipostas al umanului. Creându-Se și născându-Se ca om, nu face umanul ce și-l creează și și-l dă prin naștere din Fecioara, rob fără de voie, ci se face El însuși rob cu voia (*Filip II, 7*), rob al Său, căci Fiul lui Dumnezeu însuși este purtătorul și Subiectul umanului pe care și-l asumă. La o mai înaltă libertate ca aceasta, care nu refuză să fie rob de bună voie al celor prin care se poate înălța prin eforturi proprii, nu poate aspira omul.

Libertatea Lui o scoate în relief Sf. Maxim Mărturisitorul și prin declarația repetată că El își „asumă” firea umană, că aceasta nu i se impune fără voie. Dar asumând umanul ca al Său, sau făcându-Se prin aceasta El însuși om, nefiind făcut, El nu poate fi decât omul absolut liber, căci chiar afectele ireproșabile ale firii de după cădere, le acceptă de bună voie și de aceea le poate și birui.

De aceea, El acceptă și nașterea din femeie, ca mod al înomenirii Sale: dar o naștere în care își arată libertatea Sa. Nașterea Sa ca om se unește cu autofacerea Sa, înnoind-o pe una cu cealaltă. El nu se autocreează ca un om despărțit de ceilalți. Ci acceptă să se facă om în unitatea de ființă cu ceilalți prin naștere, dar ca om înnoit printr-o naștere înnoită prin creare. De altfel, chiar numai creat, Adam n-a fost închis de ceilalți, fiind făcut pentru comuniunea de ființă cu ceilalți.

Dar omul nu e închis nici în unitatea de natură sau de specie cu ceilalți oameni. El nu e, asemenea animalelor și plantelor, lipsit de o deschidere spre cele de dincolo de lumea aceasta. Aceasta o arată și prin modul cum e adus la existență Adam. El a fost adus la existență nu prin legile speciei sale, ci prin Dumnezeu. Și Eva la fel. Aceasta arată că, în general, nu ține de om să fie adus la existență nici exclusiv prin legile speciei de după cădere. Ține de el să fie doar într-o unitate de natură cu ceilalți oameni. Și Iisus s-a încadrat și El prin naștere în unitatea de natură cu ceilalți oameni. Dar cu mult mai mult decât ei, nu s-a închis exclusiv în specia umană. Căci El n-a avut numai natura omenească adevărată. Ci avea și natura divină purtată de ipostasul Lui preexistent.

În acest sens trebuie înțeleasă și afirmarea Părinților (în special Sf. Maxim Mărturisitorul) că Cuvântul „și-a luat” („asumat”) firea omenească. El „și-a luat” firea omenească adevărată prin naștere, adică din natura celorlalți oameni. Nu I s-a impus. În „luarea” ei de către El din Fecioară s-a îmbinat „crearea” cu nașterea. S-a făcut om în mod liber prin Sine însuși, dar și în legătură cu

umanitatea existentă, nu creând o fire umană din nou, despărțită de a celorlalți oameni. A intrat liber în unitatea de fire cu oamenii. Prin aceasta a re-creat firea existentă, fapt repercutat asupra tuturor oamenilor. Aceasta nu înseamnă numai o prețuire a firii omenești în ea însăși, ci a persoanelor umane reale în care ea se realizează. El prețuiește prin naștere pe Maica Sa ca persoană, dar și pe ceilalți oameni în care firea omenească se realizează asemenea ei și din care a provenit Ea. Iar aceasta înseamnă iubirea Lui față de oamenii în care s-a realizat și se realizează firea omenească creată la început. Înseamnă o iubire cum nu o are nici un om, care e făcut om fără să fie întrebat. În libertatea cu care „se face” om, nu e făcut, se arată nu numai puterea Lui asupra firii noastre, ci și iubirea Lui, ca a nici unui om obișnuit față de noi.

Dar aceasta înseamnă și o capacitate a firii noastre, așa cum a fost creată de El la început, de a fi făcută fire a ipostasului Său divin, chiar după ce a ajuns în păcat. Arată nu numai putința ce i s-a dat de a fi vindecată, ci și capacitatea de a fi făcută parte a Persoanei Cuvântului, de a fi mediu al manifestării Persoanei dumnezeiești. Ea-I devine proprie asemenea firii Lui divine. Creatul, fiind creat al Lui, poate să-I fie un mediu de manifestare a Lui ca Persoană, cum Îi este și firea divină, deși în alt mod. Înseamnă că ipostasul divin are în Sine și putința virtuală de a se manifesta în formă omenească, ca persoanele umane, și acest mod și-L actualizează ca mod al Persoanei proprii, prin asumarea umanului din firea oamenilor în unire cu firea divină necreată. Sau înseamnă că firea omenească a fost creată într-o anumită conformitate cu firea Lui divină, sau înzestrată cu capacitatea de a se uni cu ea în unitatea unei Persoane, întrucât a primit existența de la acea Persoană și poate fi făcută părtașă la veșnicia Aceleia. Nu s-ar fi putut întâmpla aceasta cu firea unor specii necuvântătoare și necugetătoare.

De fapt, prin înțelegere, firea umană este deschisă planului superior celui material, iar prin cuvânt se arată capabilă de a primi și transmite sensuri din planuri spirituale niciodată închise. Dar aceasta înseamnă iarăși că însăși firea dumnezeiască, adică firea spirituală supremă și nemărginită în bogăția ei, nu e închisă într-o transcendență incomunicabilă și total neasemănătoare cu cea omenească. Iar cea omenească nu e total incomunicabilă cu aceea. Desigur, faptul că „asumarea” firii umane de către Cuvântul nu se face pe calea generală, arată și realizarea acestui fapt într-un mod mai presus de fire. Dar chiar acest mod mai presus de fire n-ar fi posibil, dacă n-ar exista o bază naturală pentru el. Firea necuvântătoare sau vegetală n-ar putea fi „asumată” pe cale supranaturală de Cuvântul, rămânând în el fire necuvântătoare, nedeschisă Lui prin cugetare.

„Asumarea” firii umane nu se face de firea dumnezeiască, ci de un ipostas al ei. Deci nu e o mișcare între naturi. Aceasta le-ar duce la contopire. Firile nu există decât în persoane. Deci firea care asumă, sau cea dumnezeiască, asumă pentru că e în Persoană. Dar cea omenească asumată nu există mai dinainte în persoană sau în afară de persoană. Ea ia existență în Persoana firii care o asumă, ceea ce o face să înceapă a exista tot în Persoană, dar într-o Persoană existentă a altei firi. Dar aceasta nu înseamnă că ea e pur pasivă în actul asumării. Ea e asumată ca fire înzestrată cu voință. Dar voința ei se pune de la începutul asumării ei la dispoziția ipostasului care o asumă, lăsându-se asumată. Dar și ipostasul care o asumă, întrucât se face ipostasul

ei, ține seama și de voia umanului asumat, dar a voii lui naturale, care vrea ceea ce vrea și Creatorul ei, nu contra Lui.

Această voie a firii umane se arată în bucuria de slujire lui Dumnezeu, spre fericirea ei. Firea omenească are în întregimea ei tendința spre comunicare desăvârșită și fără sfârșit, adică în ultima analiză cu Dumnezeu, ceea ce se arată și în comuniunea de nesaturată bunătate cu semenii. Căci comunicarea adevărată între firea omenească și cea dumnezeiască și între persoanele firii umane, nu se face numai prin voința de înțelegere. Acesteia îi rămâne închisă adâncimea tainei divine și a persoanei semenului, mai ales, când se produce o despărțire prin opoziție sau prin prea mare grijă de afirmare proprie. În acest caz, Dumnezeu devine închis în mod rapid. Comunicarea adevărată are loc prin bunătatea în care se activează în mod real înțelegerea și libertatea. Pe măsură ce omul înaintează în bunătatea față de semenii, înaintează în înțelegerea și simțirea prezenței lui Dumnezeu, ca temelie a persoanelor față de care își manifestă și care îi manifestă bunătatea. În bunătate se trăiește cel mai evident și mai simțit bucuria relației interpersonale, bucuria de existența proprie și a celuilalt. Bucuria în sporirea ei fără sfârșit duce spre izvorul personal, mai bine-zis interpersonal suprem al bunătății. Dumnezeu n-a creat lumea ca să rămână despărțit de ea și tot de aceea ea nu e identică cu El. Existența e dovada pentru noi, ca ființe conștiente, a bunătății Lui, ca existență personală nemărginită, deosebită de noi. Și Dumnezeu nu poate fi decât bun. Iar existența nu poate fi fără bunătate, și anume fără o bunătate supremă și fără sfârșit, adică fără Dumnezeu.

Transcendența divină constă doar în faptul că ea nu dobândește bunătatea treptat, din altă parte, ci o are în Sine din eternitate. Încolo, ea e comunicabilă oamenilor, făcuți pentru a se împărtăși de ea tot mai mult prin dreapta înțelegere și libertate.

La activitatea deplină a acestei capacități a fost ridicată firea umană în Hristos. Ea poate primi în mod culminant bunătatea dumnezeiască și o poate comunica mai mult decât orice om, sporind în mod maxim dorința și capacitatea ei de comuniune și comunicare. De aceea El a fost ca nici un alt om, „omul pentru oameni“. „Pentru noi oamenii“ S-a făcut El om din proprie voință și iubire, nu a fost făcut, sau nu S-a făcut pentru Sine, nici n-a devenit om pentru Sine, cum vreau să devină și devin în parte oamenii, deși nu s-au făcut oameni din proprie voință. Paradoxul lui Hristos e că El se face om prin voința Sa, dar totuși nu se face pentru Sine, ci pentru noi, în veci pentru noi; paradoxul omului obișnuit e că el e făcut om fără voia lui, dar devine unul mai mult, altul mai puțin, om pentru el. Numai în Hristos, printr-o a doua naștere, pe care omul obișnuit o primește și cu voia lui, devine într-o măsură mai accentuată om pentru alții, pentru că devine om pentru Dumnezeu, ceea ce îl face și om cu adevărat pentru sine, într-un sens care nu exclude calitatea lui de om pentru alții și pentru Dumnezeu. Membrele paradoxului lui Hristos sunt unite prin libertate, ale omului obișnuit, în parte prin libertate.

În acest scop și mod S-a făcut Fiul lui Dumnezeu om, sau a asumat Fiul lui Dumnezeu firea noastră exclusiv „pentru noi oamenii“. Și se înțelege, „pentru a noastră mântuire“ veșnică. Deci S-a făcut om pentru oameni ca să-i scoată din opoziția față de Dumnezeu și din separația față de El, devenit din pricina opoziției față de El

depărtat de ei (în sens etic); iar prin aceasta și din separația între ei. Numai prin aceasta se realizează fiecare om cu adevărat, umplându-se de viață.

Redăm, despre îndumnezeirea umanului, un citat al Sf. Maxim Mărturisitorul: „Rodul cel mai desăvârșit al iubirii și ținta ultimă spre care tinde lucrarea ei este să facă pe om dumnezeu, iar pe Dumnezeu să fie și să se arate om. Deci mare bine este iubirea. Este binele cel dintâi și prin excelență între toate bunătățile, ca una ce unește prin sine pe Dumnezeu și pe oameni în jurul Celui ce o are și ca una ce face pe Făcătorul oamenilor să se arate ca om, prin asemănarea deplină a celui îndumnezeit cu El” (*Ep. II către Ioan Cubicularul. Despre iubire*; P. G. 91, 401).

Iar despre înomenirea lui Dumnezeu tot el zice: „Unind cu adevărat în Sine cele pământești și cele cerești, aduce firea aplecată spre cele materiale a oamenilor, războită de păcat, lui Dumnezeu și Tatăl, mântuită, împăcată și îndumnezeită, nu prin identitatea ființei, ci prin puterea negrăită a înomenirii, spre a ne face și pe noi, «părtașii firii dumnezeiești» (*II Petru*, I, 4), «prin sfântul lui trup și sânge»” (*Ep. XII, către Ioan Cubicularul, Expunerea dreptei mărturisiri*; P.G. 91, 468).

Dar aceasta o realizează Fiul lui Dumnezeu printr-o naștere nesupusă total legilor rigide ale firii de după păcat, dintr-o altă persoană omenească. Numai așa El a putut să scape și pe oamenii născuți conform acelor legi, de servituțile lor care îi duceau la moartea veșnică, însușindu-și o a doua naștere conformă celei a Lui, prin Duhul Sfânt la Botez.

Calitatea lui Hristos ca om eficient pentru oameni stă și în faptul că voia Lui omenească era în acord cu voia divină și deci cu voia naturală a tuturor oamenilor, întrucât nu și-o afirma, împotriva altora prin egoismul păcătos. Iar acest lucru nu era posibil o dată ce era folosită de ipostasul divin, care voia și ca om ceea ce e în acord cu voia Lui divină și de folos tuturor oamenilor. În aceasta constă „îndumnezeirea” ei. Căci voia lui umană a rămas voia firii comune a tuturor oamenilor, fiind folosită în acord cu voia divină și în favoarea tuturor, așa cum voiesc în normalitatea firii lor toți. Sf. Maxim Mărturisitorul spune în privința aceasta: „Și dacă avea voința naturală ca om, voia desigur după ființă, acelea pe care El ca Dumnezeu, creând-o, le-a sădit în firea Sa în chip natural, ca ținând de constituția și de conținutul ei. Căci n-a venit ca să strice firea pe care El a făcut-o ca Dumnezeu și Cuvântul, ci a venit să îndumnezeiască cu totul firea pe care El însuși a voit, cu bunăvoința Tatălui și cu împreună lucrarea Duhului, să o unească cu Sine după ipostas, împreună cu toate însușirile ce-i aparțin în mod natural, afară de păcat. Deci ca Dumnezeu prin fire a voit cele dumnezeiești și părintești prin fire. Iar ca om voia iarăși Același cele omenești... neîmpotrivindu-se nicidecum voii Tatălui. Căci nimic din cele naturale, precum nici însăși firea, nu se opune vreodată cauzei firii... Iar că nimic natural nu se opune lui Dumnezeu, e vădit din faptul că cele naturale au fost create de Dumnezeu prin facere și că firea nu are ceva reproșabil prin existența ei ființială, ci toate sunt supuse vinii pentru abaterile ei” (*Tomul dogmatic trimis diaconului Cosma*; P. G. 91, col. 77-80) „Și a fost îndumnezeită voința Lui omenească, fără să fie anulată, fiind în acord în întregime cu cea dumnezeiască, prin consimțire, fiind mereu mișcată și întipărită în mod desăvârșit de judecata voii

Tatălui" (*Op. cit.*, col. 80). În mod liber voia și ca om ceea ce voia Tatăl, adică binele tuturor. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut și ca om voitor exclusiv al binelui oamenilor, cu deosebirea că dacă în calitate de Dumnezeu o făcea aceasta fără să sufere cele ale oamenilor, ca om o făcea aceasta însușindu-și și capacitatea de pătimire a lor și moartea, dar numai pentru ei. Curăția altruistă a pătimirii Lui pentru oameni i-a dat puterea să învingă prin forța iubirii pătimirea și moartea, să le slăbească puterea acelor sau slăbiciunea firii manifestată în ele; și din puterea Lui iau și oamenii puterea să le suporte cu efect biruitor. Binele își arată biruința în suportarea cu tărie a greutăților pentru alții, nu în refuzul de a le suporta. E o suportare care nu e primită din neputință, unită cu protestul interior, ci din dragoste liberă.

Omul obișnuit e făcut om și pentru sine. Căci omul e făcut ca valoare veșnică pentru sine. Dar se realizează ca atare și el însuși, suferind cu răbdare greutățile și pentru sine și pentru alții, uneori moartea, nu numai pentru sine, ci și pentru alții, și prin aceasta crescând spiritual. Dar păcatul face adeseori ca această facere a lui pentru sine să ia un caracter pur egoist, omul nevrând să știe că această calitate de om pentru sine i se realizează mai degrabă lucrând și suferind pentru alții. Prin aceasta, omul își însușește în mod pozitiv faptul de a fi făcut nu de sine, ci de Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om exclusiv pentru alții, reprezintă culmea generozității din care se poate întări generozitatea umană pentru slăbirea egoismului. El nu are nevoie să fie om pentru a exista în modul și gradul suprem. El se face om numai pentru oameni, purtând toate ale omului nu pentru a se realiza pe Sine ca Dumnezeu, ci pentru a realiza în Sine culmea omului adevărat, pururea mai presus de oameni, pentru a da oamenilor putere să se înalțe în veci, să aibă un model întăritor mai presus de ei. El se trăiește chiar prin aceasta și ca Dumnezeu care S-a făcut om. Poate trăi și omul, prin faptul că nu s-a făcut el însuși om, pe Cel ce l-a făcut om, ca mai presus de sine. Dar Dumnezeu nu e identic cu sine, ca în Hristos. Ci îl trăiește ca dincolo de sine, superior sieși. Uneori se spune că omul își datorează existența ca om legilor speciei umane. Dar specia constă din indivizi. Și dacă fiecare își dă seama că nu e de la sine, nici toți la un loc nu se pot socoti ca origine ultimă a fiecăruia.

De asemenea, omul își dă seama că și natura își datorează existența rațională nu lui sau ei, ci are o origine superioară comună omului și ei, raționalitatea ei răspunzând rațiunii lui.

Luând firea noastră cu totul de bună voie pentru noi, Cuvântul ia toate pătimirile noastre ireproșabile, ca să fie om adevărat și să întărească omul adevărat în El, biruindu-le prin răbdarea lor, singura cale pe care putem înainta și noi spre omul tare spiritual, spre omul adevărat. El le-a suferit pe acelea cu voia, dar fără a face prin conștiința suportării lor cu voia mai puțin grea pătimirea lor și răbdarea lor de către El mai ușoară. El suferă frica și durerile agoniei, folosindu-se de voia omenească. Tocmai prin întreaga răbdare a lor cu voia, își supunea voia Sa omenească voii dumnezeiești, deși, pe de altă parte avea prin firea omenească și dorința să evite moartea. Era o voie care se învingea pe ea însăși. Căci în aceasta se arată adevărata voie: în a se învinge pe sine, supunându-se voii lui Dumnezeu. Ea înălța astfel firea omenească peste fire, dar prin aceasta

însăși voia firii se înălța peste ea. Aceasta este îndumnezeirea care nu anulează pe om, prin transcenderea la Dumnezeu, ci îl realizează cu adevărat. Căci omul e făcut așa de mult, pentru ridicarea sa peste sine, cu viața în Dumnezeu, încât numai prin aceasta ajunge om adevărat. Așa cum biologic omul nu poate trăi decât în aer, la fel nu poate trăi viața spirituală decât în Dumnezeu.

Sf. Maxim Mărturisitorul mai afirmă că Dumnezeu Cuvântul s-a făcut el însuși „sămânța” umanității Sale în Fecioara. Aceasta nu trebuie înțeleasă în sens emanaționist (ca extindere a ființei Sale divine în forma umanității), ci numai în sensul că El însuși era factorul care a pus în mișcare în ființa Fecioarei procesul formării umanității Sale, ca formă realizată a potenței celui mai deplin chip al Său (*Filip. II, 7*), deoarece El însuși S-a făcut ipostasul acestui chip.

Prin aceasta se confirmă și în cazul întrupării Sale ca om, legea fundamentală care stă la originea oricărui om în lume: legea comuniunii. Singur Adam a fost adus la existență numai de Dumnezeu, deși și în acest caz factorul creator a fost Dumnezeu Cel în Treime cu sfatul Ei. Orice altă existență concretă a umanității are la origine o comuniune, adică iubirea. Hristos are la originea formării Sale ca om iubirea de supremă intensitate și curăția spirituală între Dumnezeu Cuvântul și Fecioara, Maica și Mireasa Lui. Omul e adus pe lume din iubire și pentru iubire, chiar dacă păcatul a întinat prin voluptatea senzuală, în aducerea omului obișnuit la existență, iubirea care-i stă la origine, slăbind-o pe cea spirituală.

Ca să revenim la învățătura că Hristos S-a făcut om pentru oameni, în deplină libertate, repetăm că El n-avea nevoie pentru Sine să se facă om. În acest caz ar fi fost făcut om de o lege intrinsecă a Lui și deci n-ar fi fost propriu-zis Dumnezeu și nici n-ar fi putut să-i mântuiască pe oameni, sau să-i scape de moarte. Ar fi fost una din formele individuale umane în care se realizează esența de la baza tuturor. În acest caz, Hristos n-ar fi adus nimic nou în existența lumii, ar fi supus legii conform căreia „toate-s vechi și nouă toate”; toate se nasc ca să moară. Moartea ar avea ultimul cuvânt, viața poartă în ea viermele morții. Și ce existență ar mai fi aceasta?

Numai dacă Hristos e Dumnezeu care S-a făcut om ca să scape pe oameni de moarte și să le dăruiască viața veșnică în El însuși, avem în acest fapt dovada unui Dumnezeu al iubirii, care dă un preț nemăsurat fiecărei persoane umane. În acest caz, nu numai Dumnezeu se face om pentru oameni, ci și fiecare om e făcut om nu numai pentru sine, ci și pentru ceilalți. Nici unul nu se poate realiza decât în comuniune cu ceilalți. Hristos e omul cel mai adevărat, pentru că e omul cel mai mult sau exclusiv pentru alții, fiindcă e în același timp Dumnezeu. Nu poate veni pe lume acest Om desăvârșit sau exclusiv pentru alții, decât pentru că există un Dumnezeu personal al iubirii. Fără un Dumnezeu iubitor nu poate exista om desăvârșit, sau desăvârșirea umană.

Astfel, dacă Dumnezeu cel desăvârșit în iubirea Sa treimică nu are nevoie să se facă om, oamenii au absolută nevoie de comuniune cu El, iar după păcat, chiar venirea uneia din Persoanele treimice ca om în comuniune deplină și netrecătoare cu ei. Numai așa se pot mântui de moarte pentru viața de veci. De aceea, El nu numai vine ca om în această comuniune netrecătoare cu ei, ci o duce pe aceasta până la capăt, jertfindu-Se pentru ei și dându-le și lor puterea

să se jertfească în diferite moduri unii pentru alții, pentru o victorie deplină asupra egoismului. Numai primită de El ca jertfă, moartea a putut fi învinsă de El în umanul Său, trecându-l la învierea și viața de veci, la viața nesfârșită în Dumnezeu. Iar această jertfă deplină pentru oameni e urmarea faptului că El s-a făcut om exclusiv pentru oameni.

6. Unirea celor două firi în ipostasul cel unul al Cuvântului

a. *Unitatea complexă a persoanei umane, cuprinzătoarea întregii creații.* Firea omenească nu există în ea însăși, ci ca ipostas sau persoană. Iar firea, sau natura omului e alcătuită din două substanțe, pe care nu le vedem nici pe ele existând distinct în ele înseși. Materia până nu e trup, nu poate fi numită una din cele două părți ale naturii omenești, iar sufletul nu începe să existe decât lucrând la organizarea materiei ca trup. Când la moarte, trupul părăsește sufletul, acesta nu continuă să existe fără să aibă în el întipărite, ca amintiri și în oarecare fel ca prelungiri ale gândurilor și simțurilor faptelor săvârșite în timpul vieții în trup, sau ca urmări ale lor.

Unitatea sufletului și a materiei devenită trup în persoana omului le imprimă amândurora o pecete într-un fel unică, fără să le contopească. În toate celulele, oricât de mult se deosebesc în compoziția lor, unitatea originară a persoanei pune o pecete unică. Persoana vie e prezentă aceeași în toate celulele, organele, gândurile, simțirile, actele ei. Persoana e unitatea unei complexități. În toate e prezentă și activă aceeași persoană întreagă; e prezent ipostasul respectiv întreg în fiecare din componentele sau actele lui. Totul e prezent ca ipostas unitar în fiecare componentă, deși prin fiecare se împlinește altă funcție, care susține și promovează întregul. Lucrul acesta l-a descris încă Sf. Ap. Pavel, deși s-a mulțumit să-l descrie numai în arătarea lui în trup: „Căci precum trupul este unul și are multe mădulare, iar toate mădularele trupului multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos... Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul? Dar acum sunt multe mădulare, dar un singur trup“ (*I Cor. XII, 18-19*).

Unitatea ipostasului sau a persoanei e o mare taină. Ea nu e numai o stare de sine concretă a firii umane, compusă din două substanțe, ci dă acesteia o unitate și o unicitate nerepetată, fără să contopească componentele și funcțiile lor și fără să uniformizeze persoanele. Ce e această unitate și unicitate? Rezultă ea din pornirea spre unirea între ele a componentelor ei? Aceasta nu se poate cugeta. Căci nu se poate spune că materia tinde ca atare să devină trup al sufletului. Apoi, componentele ar trebui să aibă, în acest caz, într-o existență anterioară separată a lor, o asemenea pornire. Și de unde ar fi în acest caz ceea ce dă unicitatea persoanei? Ar trebui căutată o altă cauză pentru unicitatea pusă în componentele ce ar preexista separat, mai bine zis în sufletul care ar porni

la organizarea unui trup deplin corespunzător lui. Dar atunci omul n-ar începe să existe din momentul conceperii lui, prin iubirea trupească între părinți. Unitatea și componentele ei încep să existe deodată în unicitatea persoanei. Unitatea persoanei în componentele ei și unicitatea de neînlocuit a fiecăreia arată că trebuie să fie o cauză unitară a persoanelor, care are o privire peste toate, având grijă să nu se repete în aducerea la existență a fiecăreia. Ea realizează de la începutul fiecăreia unitatea tainică și de neînlocuit între componentele ei, folosind ca contribuție pentru acest început unirea iubitoare între bărbat și femeie.

Dar faptul că sufletul poate continua să existe și după despărțirea trupului de el, pe când trupul nu mai poate exista după această despărțire, însă sufletul ce continuă să existe poartă în el tot ce a trăit în trup, arată că sufletul e un fel de temelie formatoare a trupului, neexistând și neavând motiv să existe înainte de momentul când începe formarea omului ca persoană, prin începutul de formare a trupului. Dar atât sufletul cât și trupul ce încep să existe deodată au ca temelie ultimă a lor puterea și intenția lui Dumnezeu, care voiește să aducă o persoană nouă, nerepetată, pe lume. Aducerea unei noi persoane la existență e opera suflării Sf. Duh, care-i dă existență ca unei persoane originale și în comuniune încă inconștientă cu alte persoane și cu Dumnezeu treimic, în comuniune inițială cu părinții, trăind ei înșiși în momentul conceperii ei o stare de intensă comuniune. Geneza spune că bărbatul și femeia sunt un „trup”. Noua persoană integrală, ia ființă din acest „trup” unic al părinților, dar numai Dumnezeu Cel în Treime e cauza ultimă a persoanei unice, dar nu poate exista în afara comuniunii, hrănită din comuniunea Sfintei Treimi, aflându-și viața adevărată numai în comuniunea cu altul, care nu poate fi în afara comuniunii cu suprema comuniune. Fiecare om e prin creare de la Tatăl, din care ia putere nașterea din părinți, primește pecetea luminii raționale, prin care se știe avându-și originea de la Dumnezeu, ca Tată creator, de la Fiul, și suflarea vieții în comuniune fericită de la Duhul Sfânt.

Sf. Maxim Mărturisitorul, urmând Sf. Grigorie de Nyssa, socotește că conceperea unei persoane noi s-ar fi produs altfel dacă n-ar fi intervenit păcatul. Dar faptul că Dumnezeu folosește pentru formarea trupului lui Adam pământul, iar al Evei, trupul lui Adam, arată poate că nici oamenii ulteriori n-ar fi fost aduși de Dumnezeu la existență fără folosirea „pământului” sau a persoanelor existente. Deosebirea de conceperea de după păcat ar fi stat poate într-o necopleșită trăire a suflării Sf. Duh și deci și a unei comuniuni spirituale de împreună și responsabilă depășire a comuniunii între părinți, spre Dumnezeul comuniunii treimice, în lucrarea Lui de aducere la existență a unei noi persoane, dar și spre aceasta însăși.

Nici o persoană nu se compune din părți preexistente în momentul apariției ei, ci e adusă la existență ca un întreg conform chipului ei nerepetabil, aflat în Fiul dinainte de veci și de aceea nici nu se descompune de tot vreodată, ci va exista în veci, căci chiar după moarte, când rămâne fără trup, toată viața trăită în trup rămâne întipărită în suflet și astfel persoana rămâne oarecum cu viața întreagă, deși nu mai poate săvârși alte fapte, ca cele săvârșite în trup. Timpul trăit de persoană pe pământ rămâne în ea ca eon, sau ca întreg, ridicat la o unitate nepieritoare în veșnicie. Cuvântul lui Dumnezeu nu mai desființează în

veci o persoană adusă la existență ca un chip neînlocuibil al Lui dinainte de veci. Aceasta se vede și din faptul că are sădită în ea tendința de a se bucura de viața fără de sfârșit și de a se bucura în veci de comuniunea cu persoanele umane, cu care a fost în legături afectuoase pe pământ.

De aceea și Fiul lui Dumnezeu se face om nu din nimic, ci dintr-o persoană umană, pentru a intra prin ea în comuniune cu toți oamenii care vor aceasta. Dar se naște dintr-o Fecioară curată pentru a feri comuniunea Sa cu oamenii de orice îngustare egoistă. Astfel, Fecioara din care se naște poate simți suflarea Sf. Duh, care o ridică la curăția de păcatul strămoșesc, ceea ce o face în stare să conceapă ca om pe Cel ce se naște pentru comuniunea cea mai curățitoare cu toți oamenii care vor. Această suflare va avea loc și la Botez când va exista și o conștiință umană a acestei completări a nașterii omului întreg. La nașterea din părinți, suflarea Duhului Sfânt, respectiv a Sfintei Treimi, își arată efectul numai în întemeierea unui om cu suflet rațional, înțelegător și liber dar cu toate aceste funcții slăbite, într-un trup rob și el pasiunilor. La Botez, suflarea Duhului întărește sufletul cu o rațiune, înțelegere și libertate refăcute prin legătura mai strânsă acceptată de o persoană cu Fiul sau Cuvântul și cu Tatăl Lui, ceea ce înseamnă și un orizont lărgit și înălțat și un suflet întărit împotriva pasiunilor trupesti și în general egoiste.

Deci s-ar putea ca părerea Sf. Grigorie de Nyssa și a Sf. Maxim Mărturisitorul după care, în cazul nepăcătuirii, oamenii ar fi venit la existență prin lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, să aibă sensul spiritualizării actului de procreare al părinților. Iubirea comună atât de spirituală a părinților față de copil n-ar fi început numai după nașterea copilului, ci din momentul în care s-ar fi hotărât să se unească pentru a da prilej lui Dumnezeu, prin iubirea curată dintre ei, să aducă prin lucrarea Lui o nouă persoană umană la existență.

În definirea unicității persoanei aduse la existență intră și relația ei deosebită cu părinții deosebiți și răspunderea ei în tot ce face și în felul cum se dezvoltă în fața lui Dumnezeu, răspundere pentru oamenii din locul și timpul în care este adusă la existență, pentru contribuția ce o poate da pentru unirea lor cu Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și pentru înaintarea lor prin dialogul drepte înțelepciuni primită de la El, spre veșnicia lor fericită în Împărăția desăvârșitei comununi a Sfintei Treimi și prin aceasta la întărirea armoniei dintre ei în Hristos, încă de pe pământ.

Definirea ipostasului nerepetat al fiecărui om și prin relația lui cu alții, prin originea proprie a lui e cu atât mai importantă, cu cât ea e unica notă prin care se deosebesc ipostasurile Sfintei Treimi, în care Tatăl e Tată, pentru că *naște* pe Fiul și *purcede* pe Duhul Sfânt, iar Fiul e Fiu, pentru că e Fiul Unul *Născut* al Tatalui, iar Duhul Sfânt unicul ipostas *purces* din Tatăl. Fiecare din Aceia are toată ființa divină, dar Tatăl trăind-o ca Cel ce *naște* din ea pe Fiul și *purcede* pe Duhul, iar Fiul ca Cel ce o primește prin *nașterea* Sa de la Tatăl și Duhul ca Cel ce o primește prin *purcedere* de la Tatăl și se odihnește cu ea din Fiul.

Ca să revenim la oameni, dacă persoana, neputându-se naște dintr-o iubire total nepătimașă a părinților, poartă în ea urmarea acestui fapt, ea e chemată să se ridice la această iubire prin Botez, când asupra ei suflă prin Duhul, cu o nouă tărie, viața iubitoare a Sfintei Treimi.

Astfel, persoana, ca subiect iubit și iubitor, nu se naște decât din persoane ce iubesc și sunt iubite și în ultimă instanță din puterea creatoare a Sfintei Treimi. Chiar dacă fiecare persoană ia existența de la început prin unitatea între suflet și trup, ca membru al speciei, deci conform legii care face ca omul să apară ca ființă compusă din suflet și trup, nu prin hotărârea lui, legea aceasta nu o închide total în natura supusă unei legi. Fiecare om e mădular al aceleiași specii, dar păstrând caracterul de persoană dotată cu libertatea de care se servește și care e servită prin rațiunea și înțelegerea ei. Iar rațiunea și înțelegerea deschid fiecărei persoane orizonturi superioare celor ale lumii materiale; în plus, în înțelegerea și în folosirea celor materiale fiecare persoană aduce nota proprie și o libertate cum nu se întâmplă cu exemplarele speciei neumane.

Identitatea de specie sau de natură păstrează persoanele umane într-o unitate a neamului omenesc, dar nu printr-un aport uniform, ci fiecare aduce în această unitate înțelegerea ei și toate persoanele se pot îmbogăți astfel neconținut în mod reciproc, lărgind mereu înțelegerea lumii și a vieții. Persoanele umane pot trăi astfel progresând la nesfârșit, dar se pot și împiedica în îmbogățirea și dreapta lor dezvoltare. Căci diferența între ele, dar și unitatea lor de natură, poate și ispiti pe fiecare să socotească punctul său de vedere pe acela ce trebuie adoptat de toate.

Astfel, unele persoane pot înainta în dreapta lor înțelegere, cu ajutorul celorlalte, spre veșnicia iubirii fericite a Împărăției cerurilor, altele spre veșnica uscăciune și nefericire spirituală a singularizării dușmănoase. Dar însăși acest fapt arată că apartenența la specie nu le impune o înaintare uniformă, ci le lasă toată libertatea, ceea ce dovedește că modul în care se dezvoltă nu e numai produsul legilor unei specii total materiale și uniforme, ci, dimpotrivă, materia trupului e supusă forței libere a spiritului uman, chiar dacă orice fel de dezvoltare are o formă umană. Căci omul e om fie că ajunge în rai, fie în iad. Fie luminoase, fie întunecate, trăsăturile omului sunt tot ale omului. Aceasta arată iarăși că omul nu se face om prin el însuși, nici nu se poate desființa ca om. El e adus la existență în cadrul unei specii, conform legilor ei, dar ca persoană ce se poate dezvolta prin libertate într-un fel sau altul în cadrul ei. De specia lui ține spiritul înzestrat cu libertate și cu caracter personal distinct. Aceasta înseamnă că însuși Creatorul ei este comuniune de Persoane diferențiate de o ființă și de aceea poate aduce pe om la existență ca persoană liberă și diferențiată în cadrul speciei, chemat să crească spiritual la nesfârșit în comuniunea cu semenii săi și cu Treimea creatoare, infinită în existență și iubirea Ei.

Minunea omului și a unității lui larg cuprinzătoare ca persoană se arată și în faptul că el face și din materie organ de manifestare și obiect al lucrării spiritului, imprimând-o de spiritualitate. Materia devine, prin unitatea omului ca persoană, mediu al spiritului; ochi al lui, cuprinzând în vederea lui tot mai mult din lumea materială, urechea lui, prin care aude sunetele materiei cosmice și pune o pecete spirituală și o armonie în ele. În toate organele activează persoana sa, unitate spiritual-materială. Când se vorbește de spiritualitatea produsă de materie, se uită că taina aceasta o înfăptuiește persoana umană dotată cu suflet. Vede și animalul printr-un ochi alcătuit din materia vitală, dar aceasta e o vedere inconștientă, neînțelegătoare, de simplă atracție biologică. Persoana umană

realizează și manifestă prin vedere o conștiință de sine, în relație cu obiectul văzut în mod conștient și cu întreaga ambianță cosmică în care se află. Omul nu desparte vederea de gândire, care înțelege ceea ce vede, dar se întinde cu înțelegerea și dincolo de ceea ce vede. Persoana umană tinde să vadă și să cuprindă în gândire universul întreg și existența de care el depinde; și să audă pe oamenii de pretutindeni vorbindu-i și să le vorbească tuturor despre toate ale lor, ale universului și despre cauza universului, de dincolo de ei. Prin aceasta arată că vrea să intre în legătură cu Subiectul creator și absolut. Omul e punte între Acela și întreaga lume dependentă de Absolut, în calitate de creatură a Aceluia. El întinde prin aceasta un sens ultim asupra universului. Dumnezeu devine transparent prin univers, ba chiar lucrător prin om asupra universului, ca factor conștient.

Și toate se întipăresc în oarecare fel deosebit în fiecare persoană, în modul ei propriu de a fi. Persoana umană nu e numai un întreg spiritualizat, format din componentele sale imediate, ci un întreg care e sau ține să fie întreg în toate. În acest sens fiecare persoană e o complexitate unitară de extindere universală și tinde să cuprindă prin aceasta, fără să le confunde cu sine, toate persoanele și împreună cu ele toată realitatea. Și mai minunat e faptul că persoana umană suferă durerea sau plăcerea celor ce se întâmplă în trupul ei sau îl ating pe el, fie că-și au originea în el, fie în universul în care trăiește. Ea simte sufletește înțepătura din trup, sau plăcerea mângâierilor ce-i ating trupul. Dacă ar fi numai trup, nu le-ar simți în mod conștient. În aceasta se vede din nou caracterul compus și complex al persoanei umane.

E drept că această trăire conștientă a celor ce se petrec în materia trupului, prin atingerile materiei lui din afara trupului, sau prin procesele dinlăuntrul lui, se datorează misterioasei interpretări a spiritului și trupului, ca ființă unitară a omului. Dar această unitate are loc numai în persoană și numai ea trăiește spiritual procesele materiale din trup sau atingerile materiale din afară ale trupului. Aceasta se datorează faptului că trupul viu al persoanei nu e numai o clădire materială, ci și spirituală. De fapt, în trup, ca participant subiectiv la simțirea celor din el și ca obiect simțit, nu se poate despărți între material și spiritual. Dar unitatea aceasta o realizează numai persoana. Simțirile celor petrecute în trupul său le trăiește și animalul, dar nu reflectate într-o conștiință și într-o gândire.

Aceasta arată că materia nu e incapabilă să se unească cu spiritul în a simți împreună, ca dureri și plăceri, cele ce se întâmplă cu trupul și de a se alcătui prin spirit într-un trup plin de spirit și organizat de el. Aceasta înseamnă că ea e făcută pentru spirit, ca participantă la subiectivitatea lui sau ca obiect al ei; și că durerile și plăcerile pe care spiritul le poate trăi în unirea cu ea pot fi puse de spirit în slujba bunei lui dezvoltări sau a celei rele. În materia trupului se reflectă simțirea și conștiința spiritului sau prin ea se pot produce simțiri de durere și plăcere în spirit. Ea poate fi spiritualizată de spirit, dar spiritul nu poate fi materializat de ea, deși e trăită și penetrată de spirit. Nu spiritul e făcut pentru a fi materializat, ci materia pentru a fi spiritualizată, deși prin această lucrare se întărește și spiritul și se actualizează alte puteri ale lui și altfel, sau în mod mai accentuat și mai frumos. Dar și în aceasta se arată că materia e făcută pentru

spirit, nu spiritul pentru materie. Iar prin aceasta, că nu materia creează spiritul, ci un Spirit atotputernic o creează pe ea.

E drept că materia poate atrage și ea spiritul la o viață supusă ei. Dar omul ca întreg se îngustează prin aceasta. Existența nu se dezvoltă prin prioritatea acordată materiei, ci invers. Și de aceea, omul nu se simte bine pe lungă durată, prin prioritatea acordată materiei. Dimpotrivă, într-o viață în care materia e spiritualizată se simte bine și se înfrumusețează, sau se luminează și spiritul și materia, sau omul întreg. Căci în acest caz persoana umană poate aduna în unitatea ei toate înțelesurile și poate trăi, spre îmbogățirea proprie netrecătoare a sa și a celorlalți oameni, cu voia ei cea bună toate contactele cu realitatea lumii materiale.

Din cele spuse se vede că persoanele, cu înțelegerea variată și întregitoare adusă de ele, privitor la existența lor și a lumii, nu sunt închise în uniformitatea oarbă a speciei, ci sunt lumini ce cresc în conținutul lor spiritual neîncetat, arătând că sunt făcute pentru veșnicie. Ele nu sunt închise în legile uniforme ale speciei, ca animalele inconștiente și nelibere. Ele sunt în raport cu ele înseși și cu lumea, reprezentantele și ferestrele luminii celei mari a Fiului iubitor și Cuvântul atotluminos, Creator și Călăuzitor al creației spre unirea tot mai mare cu El însuși. Căci ele își dau seama că nu sunt suficiente pentru a se explica și realiza în mod desăvârșit prin ele înseși. Nici lumea nu le e suficientă pentru aceasta. Puterea aceasta o are numai Fiul și Cuvântul Creator. De aceea, Fiul și Cuvântul Creator a binevoit să satisfacă setea umanului de a ajunge la această țintă, luând umanul și cu el lumea întreagă în El însuși, pentru a le lumina deplin și pentru a-i umple pe toți cei ce vor da lumina și plinătatea dăruită umanității asumate în El.

Dacă firea umană aspiră să cuprindă prin persoana ei pe toți semenii, lumea întreagă și pe Dumnezeu însuși în unitatea ei, dar nu o poate face aceasta numai în această calitate, căci lumea nu e creată de ea și nici Dumnezeu nu-i stă la dispoziție, ea se poate împărtăși de această cuprindere desăvârșită numai prin asumarea ei în Persoana Fiului lui Dumnezeu și a Rațiunii ipostatice divine. Aceasta, făcându-se om, cuprinde în Sine toată realitatea și pe toți oamenii fără să-i anuleze, cum nu se anulează nici oamenii prin comuniune, ci dând dimpotrivă fiecăruia putința să cunoască în Ea pe toți și pe toate și să se armonizeze toți în unirea cu Ea, în cuprinderea și înțelegerea tuturor de către Ea.

b. *Unirea firii divine și umane în ipostasul cel unul și atotcuprinzător al lui Iisus Hristos.* Această cuprindere a realizat-o Fiul lui Dumnezeu în ipostasul Său infinit mai cuprinzător decât cel uman, devenit și ipostas al firii umane, sau om, unind în ipostasul Său unic atât firea dumnezeiască, cât și cea omenească, fără ca acestea să devină o singură fire ca cea a omului, formată din suflet și trup, ci rămânând necontopite, sau El făcându-se om fără să înceteze a fi și Dumnezeu. Prin aceasta, Fiul lui Dumnezeu intră într-o solidaritate cu specia umană, dar nu e limitat în putința de cuprindere a întregii existențe. Însă, deși este prin firea Lui dumnezeiască absolut liber în această unire, El o poate uni pe aceasta cu firea limitată omenească, pentru că este prin cea dumnezeiască Creatorul celei omenești, iar cea omenească este făcută cu brațele deschise pentru infinitatea celei dumnezeiești și capabilă chiar în realizarea ei ca persoană sau în persoană, de o libertate de dezvoltare din Dumnezeu în cadrul

speciei sale, datorită faptului că e creată de Dumnezeu ca parteneră a Lui sau deschisă Lui în înțelegere și iubire. Pe lângă aceasta, am mai văzut că umanul se poate înnobila ca atare numai prin comunicarea cu Dumnezeu. Legătura cu Dumnezeu îi este absolut necesară omului, pentru dreapta dezvoltare pentru care e făcut. Iar păcatul a făcut necesară pentru scăparea de el a omului, unirea cea mai strânsă a lui cu Dumnezeu, în forma unirii firii lui cu Dumnezeu, într-un ipostas și anume în cel divin. Totuși aceasta nu impunea lui Dumnezeu necesitatea de a se uni cu umanul într-o singură fire, cum îi este necesară acestuia unirea între suflet și trup.

Iisus Hristos realizează astfel Persoana cea mai larg cuprinzătoare, dar și desăvârșit liberă în comparație cu persoanele simplu umane.

Ideea despre calitatea lui Hristos ca „Persoană compusă” de un fel deosebit e afirmată, după câte știm, prima dată, de călugărul dobrogean, daco-romanul Maxențiu, și a fost reluată de Leonțiu de Bizanț, se pare originar și el din Dobrogea și prieten al lui Maxențiu și apoi de Sf. Maxim Mărturisitorul. Maxențiu s-a servit de această idee pentru întemeierea formulei „Unul din Treime a pățimit cu trupul”, cu care grupul de „călugări sciți” (daco-romani), din care făcea parte și el și se pare și Leonțiu de Bizanț, s-a dus la anul 519 la Roma, ca opusă atât monofizitismului care simplifica Persoana lui Hristos, contopind cele două firi ale Lui, cât și nestorianismului care, de asemenea o simplifica, socotind că Hristos a pățimit numai ca persoană umană despărțită de cea divină.

Noi vom prezenta explicarea „Persoanei compuse” a lui Hristos de către Sf. Maxim Mărturisitorul. Acesta se vedea în fața observației aderenților monofizitului Sever de Antiohia, după care, o dată ce se recunoaște un unic ipostas compus al lui Hristos, trebuia să se recunoască și o compoziție a firilor Lui într-una singură. Sf. Maxim Mărturisitorul răspunde că afirmând pe Hristos ca „ipostas compus” nu socotește părțile Lui componente de o vârstă cu ale omului, deci nu-L socotește pe Acesta aparținând unei specii sau naturi asemănătoare celei a omului, ca monofiziții. El declară că „tot ipostasul compus care stă sub o specie nu e compus datorită lui, ci pentru firea care, fiind compusă, cuprinde și specia de o anumită categorie sub care se află el, ca particularul sau singularul, care are în sine totul întreg, sub comunul și generalul deplin... Dar la El (la Hristos) nu va putea afla nimeni nici gen, nici specie, care să supună pe Hristos vreunei categorii generale. Fiindcă n-a venit la noi prin trup Cuvântul atotdumnezeiesc, datorită rațiunii firii, ci unind prin modul economiei (prin libertatea prin care voia să ne mântuiască, *n.n.*) cu Sine după ipostas, firea noastră fără nici o lipsă, a înnoit-o” (*Ep. către Ioan Cubicularul, Despre dreptele dogme ale lui Dumnezeu împotriva ereticului Sever*, P. G. 91, 489-492). Nu printr-o lege generală s-a unit firea omenească cu cea dumnezeiască în Persoana unitară a lui Hristos, căci aceasta ar însemna să apară mulți Hristoși ca exemplare ale unei specii. El a unit firea omenească cu firea Sa dumnezeiască în mod cu totul liber și în afara vreunei legi, înnoind chiar prin aceasta viața firii omenești asumată în El, adică mântuind-o de moartea căreia îi era supusă, întrucât a fost asumată în ipostasul Cuvântului dumnezeiesc, nesupus speciei muritoare.

Omul e deci „ipostas compus” pentru că însăși firea lui e compusă. Hristos însă e „ipostas compus” nu numai pentru că are firea omenească compusă, ci și pentru că a unit El însuși în mod liber firea Sa dumnezeiască cu cea omenească,

nu din necesitatea unei legi generale, fără să le contopească. În cazul acesta ar apărea mulți Hristoși. În El nu se face firea dumnezeiască o singură fire cu cea omenească, ca să dea numai o fire compusă mai largă, dar asemănătoare compoziției între suflet și trup. Firea Lui dumnezeiască nu se unește atât de mult cu firea umană, ca sufletul și trupul celei omenești. În acest caz, dumnezeirea n-ar păstra deplina libertate față de cea omenească și deci iubirea ei față de firea omenească și atotputernicia ei mântuitoare ar fi limitate. S-ar manifesta o oarecare dependență a firii dumnezeiești de cea omenească. Dar adevărul e că între firea lui dumnezeiască și cea omenească se păstrează deosebirea ontologică infinită. Hristos ține seama ca Dumnezeu de umanitatea asumată în mod cu totul liber. Acesta e unul din sensurile caracterului „compus” al ipostasului lui Hristos; un sens cu totul diferit de cel al caracterului „compus” al ipostasului uman. Sufletul omului nu poate fi cugetat ca având o astfel de libertate față de trupul lui, cum are dumnezeirea lui Hristos față de umanitatea Lui. Nu unirea într-o fire a ființei divine și umane face ipostasul cel unul al lui Hristos compus, ci păstrarea lor distinctă, o dată cu unirea lor într-un ipostas.

Unitatea, dar și deosebirea între ele, e produsă și susținută exclusiv de ipostasul cel unul, dar „compus” al lor, nu de unitatea de ființă produsă între ele. Aceasta e taina întregului prezent în părți fără anularea lor.

Va trebui să stăruim ceva mai mult asupra acestei uniri a firilor în Hristos, ce se datorează exclusiv ipostasului. Aceasta ne va descoperi o oarecare înțelegere a unirii firilor în ipostasul Cuvântului întrupat și datorită lui. Dar mai întâi aceasta ne va permite să observăm că nici unirea sufletului și trupului în firea umanității nu e așa de totală și de ușor de înțeles fără unitatea persoanei, cum ar putea deduce cineva din cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul.

Putem spune însă de pe acum că putința unității dintre suflet și trup, dar realizată numai în persoană, se datorează și faptului că amândouă sunt create și anume de același Creator personal. El a făcut materia ca mediu general și deci și special de manifestare a spiritului și chiar ca obiect al rațiunii spiritului, însă numai când acesta are caracter de persoană și include în sine ca persoană materia. Deci materia a fost creată pentru spiritul ca persoană și ea servește ca mediu și obiect al spiritului, nu spre o organizare generală a ei, ci e destinată să fie transfigurată și prefăcută de fiecare spirit personal creat, în trup deplin transparent al lui. Caracterul personal al Creatorului a dat existență materiei, ca mediu și obiect general și special (ca trup) al fiecărui spirit uman ca persoană, pentru ca acesta să o personalizeze sau să o facă în întregime mediu al său ca persoană. Prin aceasta, ea e încadrată în unitatea persoanelor distincte. Universul material ca trup general al tuturor, într-un mod care totuși le ține distincte și ca trupuri în sens strict personal, e un mediu prin care persoanele umane comunică între ele, dar și un mediu prin care se realizează o comunicare între Dumnezeu Cel personal și oameni. Dumnezeu a creat universul material ca mediu de comunicare a persoanelor umane între ele și cu El. L-a creat astfel pentru că El însuși este Persoană, sau comuniune între Persoane, care voiește să comunice prin el și cu persoanele create. Într-un fel, creându-l, Dumnezeu a acceptat să aibă universul ca mediu al relației Sale personale cu oamenii ca persoane create. În această relație se află cu oamenii în mod deosebit Dumnezeu Cuvântul și Fiul Tatălui.

pentru ca să ne aibă și pe noi, prin raționalitatea și sentimentul filial inspirat de existența ce ne e dăruită, legați împreună cu Sine de Tatăl în Duhul Sfânt. Aceasta e o temelie ultimă pentru Fiul și Cuvântul de a-și face din universul creat și un trup intim personal.

Tot ce există, există în persoane, sau pentru a fi personalizat, pentru că Dumnezeu, suprema existență, e Persoană. Iar Persoana e pentru relația cu alte persoane, pentru că așa e Dumnezeu. Și numai așa existența are sens și e capabilă de bucurie. Nu persoana e pentru esența generală, ci toate esențele sunt pentru persoane. Persoana poate cuprinde și esențe diferite și într-un sens fiecare persoană poate cuprinde și aspiră să cuprindă totul, fără contopire și prefacere, cum nu poate face esența.

În Hristos avem pe Dumnezeu care cuprinde ca Persoană totul, necreatul și creatul.

Pe de altă parte, se poate spune că unirea firii omenești cu cea dumnezeiască în ipostasul Cuvântului își are posibilitatea în Dumnezeu, Creatorul firii omenești, iar aspirația și putința acesteia de unire cu cea dumnezeiască până la îndumnezeire e aspirația și putința ce i s-a sădit de Creatorul ei. Iar la baza acestei uniri și îndumnezeiri stă iubirea de Dumnezeu și setea ei de a se bucura de această iubire, pusă de Dumnezeu cel iubitor în creatura Sa conștientă. Dar și în aceasta se arată că Dumnezeu e Persoană și a creat pe om ca persoană pentru relația interpersonală. Prin această relație iubitoare, persoanele tind să se facă cât mai apropiate și mai asemănătoare, dar fără să se confunde. Repetăm în acest sens un cuvânt al Sf. Maxim Mărturisitorul dat și mai înainte: „Iubirea face pe Făcătorul să se arate om, prin asemănarea deplină a celui îndumnezeit cu Dumnezeu, prin binele (bunătatea) care devine propriu omului atât cât îi este cu putință Lui... Iar aceasta înseamnă... afecțiunea față de Primul Bine, pe care o are prin fire față de întreaga Providență, întregul uman după fire“ (*Ep. II către Ioan Cubicularul, Despre iubire*: P.G. 91, col. 401).

Dacă firea omenească n-ar fi creată și n-ar putea fi îndumnezeită prin iubirea lui Dumnezeu față de ea și a ei față de Dumnezeu, n-ar putea fi nici unită cu cea dumnezeiască în ipostasul Cuvântului, precum dacă sufletul n-ar putea lucra prin materie pentru alții din aceeași iubire și prin faptul de a fi create amândouă de același Creator în acest scop, n-ar putea exista unire între trup și suflet. Dar iubirea este o relație a unei persoane cu altă persoană. Dumnezeu creează persoane prin faptul că e Persoană, sau Treime de Persoane. Omul se folosește de materie pentru a arăta iubirea sa față de alții, prin faptul că e persoană.

Dar dacă Fiul lui Dumnezeu unește din iubire firea omenească cu firea Sa dumnezeiască, prin aceasta nu o contopește cu aceea. Ele rămân două firi infinite de deosebite, neputând deveni o singură fire nici măcar ca sufletul cu trupul în om. Persoana lui Hristos nu face firea dumnezeiască și omenească o singură fire, cum face persoana omenească sufletul și trupul o singură fire, chiar dacă le unește în ipostasul Său dumnezeiesc. Căci El a putut exista din veci și fără firea omenească, pentru că a putut avea iubirea în El însuși ca Unul din Treime, cum n-a putut exista sufletul fără trup. Dumnezeu nu anulează creatul, unindu-l cu Sine într-o Persoană, sau făcându-l mediu de manifestare a Sa, o dată ce l-a

creat El însuși și prin întrupare vrea să-l facă mediu intim al relației Sale celei mai intime cu oamenii, ca persoane în trupuri. Dar pentru aceasta trebuie să rămână Dumnezeu nemicșorat sau neschimbat. Căci din contopirea firilor n-ar avea nici Dumnezeu nici oamenii un folos adevărat. Creația s-ar dovedi greșită sau ca îngustare a lui Dumnezeu și în cazul că s-ar pierde ceva din uman și în cazul că s-ar schimba divinul în Hristos.

Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Căci se mărturisește pretutindeni... că Unul din Sfânta și cea de o ființă Treime, Fiul cel Unul Născut, fiind Dumnezeu desăvârșit după fire și luând cu adevărat trupul cel de o ființă cu noi, însuflețit rațional și mintal, din Sfânta Sa Maică a lui Dumnezeu și Pururea Fecioară, unindu-l cu Sine în mod propriu și nedespărțit după ipostas, este astfel Unul ca și înainte, dar nu e necompus după ipostas, măcar că e simplu după fire, ca Unul ce a rămas Dumnezeu și de o ființă cu Tatăl și în același timp îndoit ca Cel ce S-a făcut trup“ (*Tomul dogmatic trimis diaconului Marin în Cipru*; P.G. 91, col. 75).

Explicând în continuare afirmația că Unul din Treime e simplu după fire chiar după ce S-a întrupat, dar în același timp compus sau îndoit după ipostas, Sf. Maxim Mărturisitorul arată că compunerea se referă la faptul că firile prin care se manifestă ipostasul, cel Unul, au rămas neschimbate. După el, monofiziții ar trebui să spună că ipostasul e numai simplu, o dată ce confundă firile din El. Dar dacă țin să afirme că e compus, trebuie să se folosească de număr spre a arăta că cele unite au rămas neamestecate (*Ep. 12 către Ioan Cubicularul*; P.G. 91, col. 492).

Deci unitatea după fire a Unuia din Treime constă în faptul că El rămâne Același ipostas al Fiului Unul Născut și după întrupare, iar compoziția Lui după ipostas, în faptul că-și face proprie firea omenească, neanulând-o, dar nici dublându-se ca ipostas. Aceasta pentru a se manifesta și prin ea El însuși fără să o altereze, sau fără să o contopească cu cea dumnezeiască, deși prin ea se manifestă Același Dumnezeu în alt mod, în modul omenesc.

Acest adaos omenesc la modul Său dumnezeiesc de manifestare lasă ipostasul Fiului totuși Unul, pentru că nu e contrar modului Său divin. Ele pot fi moduri de manifestare diferite ale aceleiași persoane. Aceasta face ipostasul întrupat al Fiului dumnezeiesc compus.

Dacă Hristos nu s-ar fi compus în modurile Lui de manifestare, ar însemna că nu a luat și nu menține cu adevărat firea omenească, ceea ce ar fi una cu monofizitismul. Deci „compoziția“ ipostasului înseamnă, pe de o parte, unitatea lui Hristos ca Persoană, pe de altă, doimea firilor Lui. El e „Unul“, dar „compus“, pentru că Persoana e una, dar firile sunt două. „Compoziția“ ipostasului nu înseamnă că El însuși devine dublu. Ea înseamnă astfel nu numai că firea Lui omenească asumată e nealterată, ci și că El însuși rămâne Unul, firea Lui omenească neîncepând să existe într-un ipostas deosebit, în înțeles nestorianist.

Așa cum o persoană omenească e aceeași în diferitele ei moduri de manifestare, punând pecetea ei unitară și unită pe toate, arătând în aceasta unitatea și unicitatea ei, dar arătându-se și „compusă“ în aceste moduri, așa e până la un loc și Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Făcându-Se Același, om, deși nu

încetează a fi Dumnezeu, El nu se dedublează, dar își arată unitatea și unicitatea Sa și în mod și formă omenească.

Am văzut că, după Sf. Maxim Mărturisitorul, Hristos nu se face un ipostas compus în sensul în care este omul un ipostas compus, prin faptul că sufletul și trupul Lui formează o fire compusă. Omul este o astfel de fire compusă, pentru că sufletul și trupul nu pot exista decât împreună (exceptând răstimpul de la moarte la înviere, în care sufletul are în sine imprimate urmele vieții în trup, fiind preocupat de ele), fiind create unul pentru altul, ca un întreg. Firea dumnezeiască a lui Hristos nu se compune cu cea omenească în mod necesar, pentru că ultima ar fi creată pentru Aceea, și nici invers, pentru că cea dumnezeiască nu poate fi fără cea omenească. Hristos se face un ipostas compus în mod liber, întrucât pe lângă firea Sa dumnezeiască pe care o are din veci, își ia cu voia proprie, atunci când voiește, și pe cea omenească, pentru că El a creat-o și de aceea se poate și manifesta în modul cel mai intim prin ea. Hristos se compune prin El însuși cu voia, adică există ca ipostas al firii dumnezeiești din veci și ca atare nu poate înceta să fie El însuși, luând însă ca mediu de manifestare și firea omenească creată chiar de El și cu această capacitate de mediu de manifestare personală a Lui. Hristos se compune numai ca ipostas, adică în mod liber. Nu e compus prin faptul că firile Lui ar fi fost o singură fire compusă. Așa ar fi fost ele numai dacă ar fi fost amândouă create una pentru alta, sau existând una pentru alta în baza vreunei legi. „Orice fire compusă din componentele ei prin faptul nașterii (facerii) în timp a părților ei și prin venirea lor la existență din ceea ce nu este și spre împlinirea armoniei tuturor, datorită puterii ce dă existență întregului și susține în existență cele produse, are cu necesitate părțile ei cuprinse unele în altele. Așa e cazul cu omul și cu celelalte câte au primit o natură comună. Astfel, sufletul cuprinde fără voie trupul și e cuprins de trup și dă trupului viață fără vreo liberă hotărâre“. Dar n-ar îndrăzni cineva să spună despre Hristos că e o fire compusă, ca nu cumva să vadă aceasta ca produsul „unei necesități și înlănțuiri naturale“ și de aceea „să conchidă că e întreg creat și provenit din cele ce nu sunt și e circumscris și pătimitor și nu de o ființă cu Tatăl și că sau trupul e împreună etern cu Cuvântul, sau Cuvântul e de aceeași vârstă cu trupul... Căci cel ce e de o fire compusă, e compus și după fire. Iar cel ce e compus după fire, nu va fi niciodată de o ființă cu Cel simplu... Deci nu e îngăduit să se spună că Hristos e o fire compusă... Ci mai degrabă să se mărturisească un ipostas compus și două firi ale lui Hristos, ca să se cunoască și de o fire cu Tatăl după dumnezeire și de o fire cu noi după trup... ca Cel ce e Mijlocitorul între Tatăl și oameni“ (*Ep. 12 către Ioan Cubicularul, Despre dreptele dogme și împotriva ereziei lui Sever*; P. G. 91, col. 488-9).

Propriu-zis, „compunerea“ ipostasului Cuvântului nu poate fi înțeleasă nici ca o îmbogățire prin folosirea modurilor firii umane, pe care și-o face proprie spre manifestarea Lui prin ele, așa cum are loc o îmbogățire a ipostasului uman prin experiențele sufletului în trup.

Ipostasul Cuvântului, dimpotrivă, se sărăcește făcându-Se ipostas al firii umane. Dar sărăcirea aceasta îl face să se comunice mai deplin prin iubire fapturilor Sale conștiente. Cuvântul se poate face ipostasul creaturii Sale

conștiente, pentru că e Creatorul ei, sau ea e creatura conștientă a Lui. El a coborât de la înălțimea Lui, creând-o. El se coboară și mai mult, făcându-Se El însuși creatură, fără a înceta să fie și Creator, trăind mai direct ceea ce i-a dat creaturii Sale să trăiască, trăind indirect. Iar ea, primind prilejul să trăiască în El, sau să se bucure de manifestarea Lui prin ea ca Subiect al ei, se înalță în El însuși, sau El însuși se face prezent în modul cel mai deplin în ea.

El se coboară pentru a trăi umanul creat în El în modul cel mai intim. Dar tocmai în această coborâre își arată plinătatea iubirii și a puterii Lui fericitoare pentru oameni. În sensul acesta vorbește Sf. Apostol Pavel și de sărăcirea Fiului lui Dumnezeu pentru noi, dar și de îmbogățirea noastră prin aceasta. Cu cât S-a coborât mai mult, ca să intre în dialog cu noi ca un egal al nostru, cu atât ne-a arătat mai mult iubirea Lui și ne-a îmbogățit cu dulceața ei întăritoare. Însușindu-și slăbiciunile noastre nu poate să nu-și arate puterea Lui în suportarea lor. Suferind durerile umanului, dă suportării acestei suferințe din iubire o putere care duce umanitatea Lui prin ele la puterea învierii, comunicându-ne și nouă această putere. Sărăcirea Lui e o formă a mărimii puterii Lui iubitoare și de aceea biruitoare. Spune Sf. Apostol Pavel: „Cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos. Că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi să vă îmbogățiți cu sărăcia Lui“ (II *Cor.* VIII, 9). Cel smerit îți face loc în el. Cel ce se coboară la tine din iubire, cu atât mai mult. El devine bogăție deschisă pentru tine, câtă vreme înainte era o bogăție închisă în el.

Renunțând la chipul Lui de slavă și îmbrăcând chipul nostru de rob smerit, slava chipului Său acoperit s-a arătat în altă formă, în chipul de rob slujitor al tuturor, care e chipul nostru restabilit. Și așa i-a redat acestui chip slava lui firească, ba chiar mai presus de aceasta, făcându-l să iradieze de slava dumnezeiască a chipului Său, îndumnezeind chipul nostru pe care a binevoit să-l accepte pentru veci (*Filip*, II, 6-10). Totul e paradoxal în ceea ce face Cuvântul, întrupându-Se și jertfindu-Se pentru noi, căci coborându-Se ne înalță, sau face eficientă puterea Lui înălțătoare pentru noi; primind moartea, a biruit-o chiar prin aceasta. Iar omenescul creat de El îi este mijloc pentru această nouă formă de putere și de slavă. De fapt, prin aceasta ne arată slava Sa eficientă asupra umanului, puterea ei cuceritoare pentru uman. Nu cei ce se măresc de trecătoarea și exterioara slavă lumească și sperie cu ea cuceresc inimile oamenilor, ci cei ce se sărăcesc și se umilesc, dar în mod vădit pentru alții, și iau chipul smerit al slujirii. În acest mod rațiunea ipostatică divină lucrează cu eficiență sporită la restabilirea armoniei între creaturile conștiente, armonie creată de ea.

Astfel, asumarea firii umane de Cuvântul, deși n-o anulează pe aceasta, nu desface în două ipostasuri pe Cel ce o asumă, ci Îl face compus în manifestările Lui, devenind mai interior umanității create de El și relațiilor dintre oameni și prin aceasta restabilind și ducând la o cât mai mare unitate viața lor și creația întreagă, conform voii lor de la începutul creației. Așa înțelegem cum Cel necuprins după firea Sa dumnezeiască, încape, în baza calității Sale de Creator al firii noastre, ca ipostas în pântecul Fecioarei, cuprinzând-o într-un fel pe ea și în alt fel firea luată din ea în același timp în infinitatea Lui și pătimeste de străpungerea cuielor în trupul Său, fiind în același timp ca Dumnezeu deasupra

acestei străpungeri. E Același transcendent, neîncăput și nepătimitor după firea dumnezeiască și e prezent și pătimește pe cruce după cea omenească. Acesta e sensul în care e „compus”. Același eu al meu suferă înțepătura în trup și e mai presus de durere după suflet. Dar faptul din urmă nu-l micșorează pe cel dintâi. Și Dumnezeu Cuvântul întrupat le trăiește pe amândouă, pentru că nu e numai purtătorul din veci al firii Sale dumnezeiești, ci de la întrupare și al celei omenești, prin voia Lui și a posibilității ce i-o dă calitatea Lui de Creator al ei. Căci El a făcut pe om capabil să simtă înțepătura în trup și să nu o sufere în suflet.

Troparul Nașterii Domnului spune aceasta în mod concentrat:

*„Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naște
Și pământul, peșteră Celui neapropiat aduce,
Că S-a născut nouă Prunc tânăr,
Dumnezeu, Cel mai înainte de veci“.*

Persoana Lui e ca întreg în orice loc unde e vreo parte a ei, deci unde e și trupul ei; în orice punct al ei atins de degetul ei sau al altcuiva. Dar și pretutindeni unde voiește. Precum persoana umană e prezentă întreagă în orice punct al trupului, simțindu-se atinsă de ceea ce o atinge în acel punct, ca și în orice act al ei, și oriunde privește, așa și Hristos, ca ipostas al omenescului, e prezent oriunde poate fi prezent omenescul Lui, dar ca ipostas al dumnezeirii Sale e prezent și lucrător Aceleiași și mai presus de oriunde poate fi prezent cu omenescul Lui, nepărăsind simțirea celor omenești nici acolo. Numai persoana nu e limitată ca esență. Persoana divină poate fi accesibilă și deschisă și finitului, cum nu poate fi ființa infinită. Persoana divină întrupată poate deveni și subiectul unor acte finite și dureroase, cum nu poate deveni ființa ei infinită. O esență ultimă impersonală, prezentă pretutindeni, nefiind prezentă în mod conștient și liber, n-ar avea o adevărată eficiență în prezența ei. Totul ar decurge la fel, când n-ar fi prezentă decât prin puterea ei monotonă, inconștientă, supusă aceleiași legi.

Numai ca ipostas a putut coborî Cuvântul în omenesc, dar nepărăsind dumnezeirea Sa, ca să facă în omenescul accesibil simțite adâncimile dumnezeirii sau să vedem omenescul adâncit în taina dumnezeirii. Aceasta e una cu îndumnezeirea omenescului, fără să dispară ca omenesc și cu dumnezeiescul înomenit, fără să înceteze a fi dumnezeiesc. Dacă persoana umană pune o pecete unică pe toate celulele și simțirile ei, Persoana divino-umană a lui Hristos pune o pecete unică pe actele Lui dumnezeiești și omenești, fără să desființeze nici dumnezeiescul, nici omenescul. Iar ipostasul Lui nu e decât modul de existență concretă filială și suprarățională a dumnezeirii, care, întrupându-se, pune pecetea filială și rațională cea mai marcată pe umanitatea asumată, făcându-se sesizabilă și nouă.

Biserica a formulat consecința prezenței și lucrării aceleiași Persoane prin amândouă firile, în învățătura despre comunicarea însușirilor lor, ceea ce înseamnă că Aceleiași Persoane, când e numită Dumnezeu, i se pot atribui însușirile și pătimirile ireproșabile și lucrările firii omenești, iar când e numită om i se pot atribui însușirile și lucrările firii dumnezeiești. Astfel, spunem: „Cel dinainte de veci se face Prunc tânăr”, sau: „Cel mai presus de ființă se naște”, sau: „Dumnezeu a pățimit pentru noi, a flămânzit”. Dar spunem și inversul:

„Capul Tău (ca om), pe care l-ai aplecat pe cruce, să înalțe capul meu cel pălmat de potrivnici“, sau: „Prea sfintele tale mâini pironite de cei fără de lege pe cruce, să mă tragă pe mine din prăpastia pierzării“ (*Rugăciunea Sf. Isaac Sirul către Domnul nostru Iisus Hristos*). Această atribuire a însușirilor și faptelor omenești Lui, ca Dumnezeu și a însușirilor și faptelor Lui dumnezeiești, Lui ca om, se poate face pentru că Persoana lui cea Una le are și pe unele și pe altele. Persoana le unește în Sine ca unitate pe ambele fără să le confunde: în aceasta se vede că e „compusă“, dar totuși una.

Ipostasul divin se face Subiectul ambelor firi și le cuprinde pe amândouă, oricât de deosebite sunt, însă așa cum se face și persoana umană subiect al sufletului și al trupului ei. Persoana umană o poate face aceasta pentru că e chipul unitar al Cuvântului, care cuprinde în ființa Lui divină puterea prin care le-a creat pe toate; iar în Hristos umanul nu mai e constituit numai ca chip de sine al Cuvântului, ci El însuși S-a făcut ipostasul umanului, depășind ca atare orice despărțire între dumnezeirea și umanitatea asumată, fără să le contopească. El cuprinde în ipostasul Său filial ambele feluri de filiații: cea necreată și creată prin El, după chipul filiației Sale divine, purtând pecetea ei, vrând să actualizeze în mod desăvârșit filiația chipului ei în toți oamenii.

Numai persoana umană realizează în mod concret unitatea între părțile ei, prin personalizarea lor identică și întregitoare, unitate pentru care sunt făcute acestea, pentru că ea are ca model Persoana Cuvântului. Cu atât mai mult Persoana Cuvântului poate face componentele unite ale firii umane, fire a Sa, sau pe aceasta o poate face fire a Sa, pe lângă cea dumnezeiască, după al cărei model e făcută firea omenească, îmbrățișând într-o unitate largă, atotcuprinzătoare, dumnezeirea și umanitatea filială asumată, împreună cu tot cosmosul care e legat de aceasta. Dacă la vârful și la originea existenței n-ar fi Persoana – respectiv comunitatea desăvârșită a Persoanelor treimice desăvârșite –, ar lipsi puterea unificatoare a toată existența creată și puterea de temelie a unității persoanei create.

La vârful existenței nu e o esență care se ramifică și se dezvoltă în ipostasuri conștiente. Dacă există persoane, înseamnă că la vârful etern al existenței trebuie să fie Persoana, pentru că persoana nu apare decât din persoană. Iar Persoana care e la vârful existenței, cuprinde din veci în Sine ca izvor, în mod conștient, toate persoanele ca actuale sau posibile. Există o Persoană care din veci e Tată al unui Fiu pe care Îl iubește și de care se bucură desăvârșit, împreună cu altă Persoană, pe care o purcede spre Fiul și Îl umple de lumina bucuriei pentru Tatăl, pe Duhul Sfânt. E o Persoană care e numai Tată și singur Tată, ca origine prin excelență desăvârșită, deci conștientă a toată existența; și un Fiu care e numai Fiu și un singur Fiu, Născutul desăvârșit al unicului Tată, personificare desăvârșită a afecțiunii filiale față de personificarea desăvârșită a afecțiunii paterne. Prin Fiul aduce Tatăl la existență și existența creată, purtând și ea pecetea afecțiunii filiale, ca una ce nu e de la ea, ci are existență de la unica origine, care e Tatăl. Fiul apropiindu-și și la culme creația în iubirea față de Tatăl, se face și om, asemenea creaturilor conștiente, ca Tatăl să vadă și în ele pe Fiul Său și să le iubească pe ele în El. Iubirea originară și eternă între Persoanele Sfintei Treimi se extinde spre alte persoane, adică spre persoanele create. La toate se extinde iubirea între Tatăl și Fiul, făcându-le pe toate fii și frații. La toate se extinde și bucuria

unui al Treilea față de iubirea între Doi, care e personificată din eternitate de Duhul Sfânt. Toată existența e existență de persoane sau pentru persoane, sau existență a comuniunii iubitoare între persoane, pentru că numai așa fiind, existența e luminată de conștiință, simte lărgimea libertății și se bucură de fericirea iubirii. Unde nu sunt acestea nu e nici un sens, nici o rațiune. Unde nu e Fiul iubitor față de Tatăl, nu e nici Rațiune și Cuvânt.

Dar Fiul fiind Fiul unicului Tată, făcându-se și Om, nu se face fiu al unui tată omenesc. Originea îi rămâne una. El rămâne și ca om Fiu al Tatălui, căci firea omenească și-o asumă El însuși, ceea ce o poate face născându-se din Fecioară și în baza faptului că există din veci ca Fiu al Tatălui. El păstrează astfel și ca om o poziție de stăpânitor liber al creației, luând din ea, prin El însuși, firea omenească. El se menține ca Fiu al unicului Tată ceresc pentru a întări și în oameni conștiința lor filială față de Tatăl, ca ultima origine a tuturor.

7. Natura umană asumată în ipostasul Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, spre înveșnicirea oamenilor și comuniunea lor cu Dumnezeu

S-a văzut că e o aspirație a persoanei umane să cuprindă în unitatea ei toată existența, de la vârful ei până la cele mai coborâte forme ale ei, și să dureze în veci.

Dar persoana umană nu poate urca prin ea însăși până la calitatea de Subiect divin cuprinzător al întregii existențe în mod desăvârșit și până la comuniunea cu Dumnezeu, ca egală cu El, neavând o parte a persoanei ei comună cu Dumnezeu. Setea aceasta după vârful absolut al existenței, sădită în natura umană de Dumnezeu însuși, e satisfăcută de aceea din iubire de Unul din ipostasurile dumnezeiești, de Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, care a imprimat în mod special această sete în natura umană, în calitatea Lui de Fiu al Tatălui, întors spre originea Lui, și de Cuvânt care se arată ca Rațiune tocmai în această înțelegere a existenței Sale, din izvorul patern suprem.

Astfel, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om ca să împlinească setea umanității pentru adevărata înțelegere a sensului existenței ei și pentru realizarea ei, în raportul ei filial cu Tatăl, ca origine supremă a ei. Fără întruparea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, omul ar fi rămas lipsit de sensul existenței Lui, ar fi rămas lipsit de adevărata raționalitate și afecțiune, a cărei culme curată stă în filiație, care i se întărește prin Fiul făcut om.

Pe lângă aceea, umanul cuprinde în Hristos totul, pentru că însuși Hristos care se află în comuniune de ființă nu numai cu Dumnezeu, ci și cu oamenii, cuprinde totul. Astfel, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om ca să împlinească setea umanului de a cuprinde în el toate formele de existență, de la Dumnezeu până la umanitate și prin ea creația de care e legată. Pe toți îi are Dumnezeu în Hristos

în comuniune cu Sine, ca fii și frați și fiecare om are în comuniunea cu Hristos, pe Dumnezeu ca Tată și Frate și pe toți oamenii readunați în cea mai intimă comuniune de frate al Fiului și fiu al Tatălui. Acest scop al întrupării Sale l-a exprimat chiar Hristos, spunând că voiește ca toți să fie în El una, precum El și Tatăl una sunt (*Ioan XVII, 13*). E ceea ce a spus și Sf. Apostol Pavel: „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși se va supune celui ce l-a supus Lui toate, ca să fie Dumnezeu totul în toate“ (*I Cor. XV, 28*).

Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu ia în acest scop în Sine firea omenească, ridicând-o la calitatea de fire a ipostasului divin, care împlinește și prin ea rolul de ipostas filial și înțelegător atotcuprinzător, fără să anuleze forma omenească a filiației și înțelegerii.

Aceasta e semnificația asumării în ipostasul Său divin a firii și voinței umane. Până ce ele își au existența concretă în ipostasuri proprii, ele nu sunt deschise deplin lucrării lui Dumnezeu prin ele; ele nu fac parte din Persoana Lui și Dumnezeu nu poate fi Subiectul intim al tuturor celor omenești, necuprinzând în intimitatea Sa toate ale umanului. Pe de altă parte, un ipostas divin care nu și-a făcut umanitatea proprie, nu intră într-o comuniune deplină, sau într-un dialog direct cu toți oamenii și deci nu ridică umanitatea tuturor la împărtășirea desăvârșită de ipostasul divin, care se comunică prin umanitatea Lui. În asumarea naturii umane în ipostasul divin e implicată comuniunea desăvârșită între persoanele umane și cele divine și între ele înseși. Făcându-Se ipostasul firii umane, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut de fapt omul pentru fericirea oamenilor, pe care ei nu ar fi câștigat-o altfel.

Aceasta nu înseamnă că umanul asumat de Fiul lui Dumnezeu, sau Hristos ca om, nu e un uman fără trăsături personale proprii, distincte de ale celorlalte persoane umane. Lucrul acesta l-a clarificat Sf. Teodor Studitul, dovedind prin aceasta puțința reprezentării Domnului Iisus Hristos în icoane, ca Persoană distinctă de alte persoane, arătată chiar prin umanitatea Sa, deci cu o față omenească concretă și distinctă. Sau în umanul asumat de Fiul lui Dumnezeu e imprimat caracterul personal al Acestuia ca Fiu (model) al tuturor. Iisus Hristos e Fiul lui Dumnezeu făcut om pentru oameni, dar are în calitatea aceasta o existență concretă. Sau tocmai aceasta îl deosebește ca om de toți: că e om exclusiv pentru oameni, cum nu e nici o altă persoană omenească; deci că e altul chiar ca om în raport cu ceilalți oameni. Și aceasta pentru că e pe de o parte Dumnezeu Creator al tuturor, pe de alta pentru că l-a făcut pe fiecare om ca persoană deosebită cu o proprie valoare și vrea ca fiecare să crească în comuniune cu El ca atare, conform chipului său deosebit aflător în El din veci, ca model al tuturor și ajutat de aceea în alt mod de El însuși, în creșterea spre tot mai marea asemănare cu El. Deci din El luminează o atenție deosebită spre fiecare și totuși îl vrea pe fiecare la fel de fericit și înfrățit cu toți, sau fericit tocmai în această înfrățire cu toți și în comuniune cu El.

Dar aceasta înseamnă că vrea să-i adune pe toți în Sine. Însă vrea să-i adune într-o unitate simfonică, nu uniformă, îmbogățind prin aceasta natura lor comună, deci și pe fiecare prin contribuția proprie a fiecăruia și deci a tuturor. Vrea ca cei adunați în El să se bucure și fiecare de ceilalți. Căci dacă i-ar fi făcut pe toți la fel, nu s-ar îmbogăți spiritual unii prin alții și nu s-ar bucura fiecare de fiecare și însăși creatorul și-ar dovedi o lipsă de profunzime și o

imaginație săracă. De aceea, Hristos urmărește atât refacerea unității firii umane, neluând-o într-un ipostas deosebit, cât și unirea neconfundată și fericitoare a tuturor cu El și în El, prin dialogul direct și fortificat al Lui ca om cu toți și între toți. De aceea, aceasta nu o face iubind pe toți în general ca specie, ca masă, îndemnând și pe oameni să facă la fel, sacrificând în favoarea ei persoanele, ci iubind pe fiecare persoană în parte, în împrejurările concrete și îndemnându-i și pe oameni să facă la fel, făcând atent pe fiecare la orice moment al vieții lui, trăit în legătură cu persoanele ce-i sunt în preajmă. Faptul că Fiul lui Dumnezeu a asumat natura noastră nu ca persoană distinctă, nu implică o nesocotire a persoanelor umane, ci o angajare a Fiului lui Dumnezeu însuși ca om, în dialogul cu fiecare om purtător al naturii pe care o are și El, cu fiecare dintre ei. De aceea a acceptat să vină ca om între oamenii concreți, într-un moment anumit al istoriei, dar cele ce le-a făcut atunci pentru oamenii din preajma Sa, le face pentru toți oamenii din toate timpurile. Cine prețuiește un moment al timpului, cu oamenii concreți din el, le prețuiește pe toate. Cine fuge în abstract în timpul său, fuge de tot timpul, sau de toată existența creată reală, destinată să ajungă în veșnicie prin folosirea bună a timpului ei și nu nesocotindu-l. În cazul acesta, omul însuși ar rămâne nerealizat.

De la o judecată proprie în privința mișcării spre bine a voii comune a firii nu se poate opri omul. Căci el trebuie să judece în raport cu împrejurările concrete, între care trăiește în fiecare moment, ce e bine de ales și ce trebuie evitat. Dar prin judecata aceasta nu trebuie să se hotărască la o lucrare contrară altora, ci favorabilă lor, ca să fie cu adevărat favorabilă și lui, sau unificatoare. Numai așa lucrează concret conform voii generale a firii.

Dar atunci omul se conformează și poruncilor lui Dumnezeu, deci modelului de a lucra al lui Hristos. Judecata sau socotința proprie trebuie să se identifice cu voia lui Dumnezeu, care vrea binele nostru, sau dreapta noastră dezvoltare în asemănare cu El. Așa a făcut Hristos ca om. Judecata sau socotința proprie trebuie să fie numai o însușire de către noi a voii lui Dumnezeu și un efort de a o cunoaște cât mai bine. De aceea Sf. Maxim Mărturisitorul nu cere omului să nu facă uz de o socotință proprie și liberă, dar îi cere ca prin ea să nu dezbine voia cea comună a firii, adică socotința proprie să nu fie condusă de iubirea egoistă de sine, ci de iubirea de ceilalți, adică să promoveze prin iubirea reciprocă voia adevărată a firii comune, conforme cu voia lui Dumnezeu: „Căci am cunoscut pentru care motiv Dumnezeu a legiuit oamenilor trebuința ca toți să se miluiască unii pe alții; pentru ca voind să ne unească prin fire și prin liberă voință unii cu alții și impunând prin aceasta tot ce este cu adevărat omenesc, ne-a întipărit poruncile mântuitoare. Dar iubirea egoistă de sine a oamenilor și stăpânirea lor sporită de către ea, făcându-i să se respingă unii pe alții și o dată cu aceasta să respingă legea aceasta, sau să o tâlcuiască în mod sofistic, a tăiat firea cea una în multe părți și, introducând nepăsarea în ea, a înarmat firea însăși împotriva ei, prin socotința proprie a fiecăruia. De aceea tot cel ce a putut printr-o cugetare cuminte și prin noblețea prudenței să înlăture diviziunile din fire, s-a milostivit, înainte de alții, de sine însuși, aducându-și socotința proprie la conformitatea cu firea și unindu-se prin socotință cu Dumnezeu în favoarea firii“ (*Ep. 3 către Ioan Cubicularul*; P. G. 91, col. 408- 9).

Dar această putere de readunare a firii la identitatea cu ea însăși, de la dezbinarea prin socotința proprie orgolioasă, noi nu o putem primi decât de la Hristos prin comuniunea acceptată cu El, care a readus-o în Sine la unitatea ei și la unirea cu Dumnezeu, făcându-se El însuși ipostasul ei, care voia și prin voia firii asumate, neavând aceasta un ipostas deosebit al ei. De aceea, prin comuniunea acceptată cu El, ne însușim și noi unitatea de voire cu El ca om și deci cu Dumnezeu: „Pentru că însuși Făcătorul firii (lucru cu adevărat înfricoșător chiar de spus) îmbina firea noastră, unind-o pe aceasta, fără schimbare, cu Sine după ipostas, ca să o oprească de a fi purtată încoace și încolo, ca să o aducă în Sine, adunată în ea însăși, și neavând față de El sau față de ea nimic care să o despartă prin socotință. Dar la această unitate în ea însăși (personalizată în mulți) și cu Sine, Fiul lui Dumnezeu a adus firea noastră făcându-se El însuși ipostas al ei, din iubire, și făcând-o mediu al iubirii Lui. Astfel, El face arătată calea prea slăvită a iubirii, cu adevărat dumnezeiască și îndumnezeitoare și călăuzitoare spre Dumnezeu, de care se poate spune că e și Dumnezeu, pe care la început au acoperit-o spinii, dar pe care El prin patimile pentru noi, purtate întâi de El, care închipuiesc acești spini, a dăruit-o tuturor curățită de patimi“ (*Ep. 2 către Ioan Cubicularul, Despre iubire*; P. G. 91, 400-401).

Deci, după Sf. Maxim Mărturisitorul, precum se vede, iubirea e puntea care unește ipostasul divin cu firea omenească, ea unește cele deosebite după fire. Dar aceasta pentru că iubirea e viața unitară a persoanei. Iubirea e Dumnezeu însuși, Persoana desăvârșită. Persoana cu cât e mai desăvârșită, cu atât se identifică mai mult cu iubirea. Dar, ca atare persoana se unește cu persoana, fără să se confunde, chiar când una e Creatoare și alta creată. Persoana e revărsare iubitoare a persoanei spre persoană, chiar dacă a doua e de altă ființă, infinit inferioară. Propriu-zis, numai pentru că Dumnezeu e Persoană, a putut crea alte persoane și le poate uni cu Sine în modul cel mai deplin, fără să le anuleze. Iubirea aceasta, care e una cu Dumnezeu ca Persoană, și deci ca comuniune de Persoane, e în stare nu numai să ridice prin har la nivelul Său persoanele create, făcându-Se ca ele, ci și să compătimizească cu ele, până la a se jertfi pentru ele, pentru a intra cu adevărat la inima lor.

Dar pentru că Dumnezeu voiește, prin întruparea Sa, unirea persoanelor umane cu Sine, prin asumarea umanității pentru a și-o face comună Lui și lor, în unirea firii umane cu Sine, aceasta nu trebuie să fie o fire, care este despărțită printr-o socotință proprie de Dumnezeu și de ceilalți oameni. Ea trebuie să fi devenit una în socotința ei cu voia lui Dumnezeu și cu voia naturii umane adevărate a celorlalți oameni. Iar prin această, unitate ajunge la efectul ei mântuitor pentru alții, când și ei se deschid puterii unificatoare a firii și voii Lui umane, ca să câștige dragostea față de Dumnezeu și față de semenii lor, dragostea care li se îmbie lor. Prin aceasta îi duce la unitatea în firea și voia lor Cuvântul întrupat sau, la unitatea cu Dumnezeu și între ei, fără să se confunde cu Dumnezeu și între ei.

„Avraam, spune Sf. Maxim Mărturisitorul, s-a înălțat spre Dumnezeu, părăsind particularitățile (interesele particulare) celor divizați și care divid, nemaicunoscând pe celălalt ca pe un altul decât Sine, ci cunoscându-i pe toți ca pe unul și pe unul ca toți (neanulând în unul pe toți). Căci nu mai cunoștea în

sine pe omul socotinței proprii, care susține despărțirea și dezbinarea până ce nu se conciliază cu firea, ci pe omul firii care păstrează prin ea neschimbarea, privind la rațiunea cea atotuna, împreună cu care îl cunoștea apărând pe Dumnezeu și prin care El stăruie să se arate ca Bun, aducând în Sine fapăturile Sale...". Sf. Maxim afirmă, precum se vede, strânsa legătură interioară între rațiune și bunătate. Nu e bun cine e rațional, nu e rațional cine nu e bun. Prin rațiunea adevărată se armonizează toate. Dar aceasta e o faptă a bunătății. Prin Rațiunea ipostatică, care și-a pus pecetea pe toate și le ține în armonie, ni se descoperă Tatăl ei, izvorul bun al tuturor. Poporul român a sesizat aceasta când a numit pe cel nerațional, lipsit de bunătate: *ne-bun*. Dreptii din Scriptură sunt cei mai buni, pentru că au dreapta cunoaștere.

Dar Sf. Maxim continuă: „Căci nu era cu putință să se adune în Cel simplu și Același, cel ce nu era făcut cu același cu El și simplu, ci împărțit însă prin socotința (orgolioasă, *n.n.*) în firea lui în multe părți, dacă nu una Acela mai întâi prin iubirea de oameni, socotința cu firea și nu arăta în amândouă rațiunea care le împacă și nu le separă și nu se mișcă spre nimic altceva din cele de după Dumnezeu. Redusă la această rațiune (unitară), firea rămâne netăiată și nedivizată în cei ce au primit acest dar, netăindu-se prin socotințele heteronome ale celor mulți“ (*Ep. 2 către Ioan Cubicularul, Despre iubire*, P. G., 400-401).

Aceasta ne dă un nou temei pentru înțelegerea faptului că Cel ce unește firea noastră în ipostasul Său este Rațiunea ipostatică divină. Numai în ea este pornirea unificării, pentru că este pornirea armonizării tuturor, care nu poate să nu aibă în Sine iubirea ca legătură a tuturor. Numai Cuvântul Izvorului cel Bun al existenței poate uni cu Sine firea umană creată prin El și prin aceasta pe toți cei ce vor și creațiunea legată de ei. Întruparea Cuvântului ca om este o operă a Rațiunii ipostatice dumnezeiești, pentru că ea este ipostasul iubit de Tatăl și iubitor al Tatălui tuturor și prin ea iubește Tatăl toate și tot. Prin ea toate îl iubesc pe Tatăl, ca origine iubitoare a lor.

Trei lucruri s-au realizat prin unirea neconfundată a firii umane cu cea divină, în ipostasul Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu:

a. Umanul e ridicat la personalizarea în Dumnezeu, iar Persoana Fiului lui Dumnezeu coboară la starea de Persoană a umanului, fără să înceteze să fie Persoană divină și fără ca umanul să piardă ceva din uman. Aceasta ar arăta o incompatibilitate între divin și uman. Apropierea între divin și uman merge până la acest grad, fără să se păgubească unul pe altul. Umanul devine la maximum uman, primind ca ipostas propriu ipostasul divin și ipostasul divin nu pierde nimic din această calitate a Lui, făcându-Se ipostas al umanului. Căci umanul devine propriu ipostasului divin, purtător al firii dumnezeiești, fără să se contopească cu ea, ci fiind înălțată la maximum, chiar dacă această înălțare păstrează formele cele mai autentice umane. Căci și în smerenia și în pătimirea curată se arată înălțimea produsă de prezența dumnezeirii în uman.

b. Prin aceasta se pune baza unui dialog veșnic, al fiecărui om care voiește, cu Dumnezeu Cuvântul cel întrupat, al unui dialog care în parte ține pe Fiul lui Dumnezeu coborât la nivelul omului, pe de altă înălță pe om la nivelul lui Dumnezeu, umanizat prin coborârea Lui. E o coborâre în care se străvăd în Hristos – Omul adâncimile infinite ale divinului și prin care umanul înălțat, fără

a se pierde ca uman, își revelează în dumnezeirea lui adâncimi și capacități de înțelegere și de curăție și iubire nebănuite.

Amândouă aceste efecte sunt făcute posibile datorită faptului că Dumnezeu este o existență personală virtual atotcuprinzătoare și omul la fel. Deosebirea e doar că omul urcă la această atotcuprindere cu ajutorul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu coboară și la cuprinderea umanului, deosebit de El, dar creat de El. Numai persoana umană poate tinde să cuprindă în sine toată existența și numai Dumnezeu voiește și poate să o cuprindă de fapt, dând și omului putința realizării setei lui de cuprindere a tuturor. Numai Dumnezeu-Persoană poate să adune în Sine fără să le contopească, formele de existență inferioară, penetrându-le și făcându-le interioare Lui ca Persoană, precum numai persoana umană poate aduna, pe de o parte, materia în sine ca trup penetrat de spirit, fără să-l contopească cu el, iar în Hristos poate cuprinde și pe Dumnezeu și în El toate. Numai un Dumnezeu ca persoană poate cuprinde, pe lângă ființa Lui, și o altă natură, făcând-o parte a Persoanei Lui. Dacă n-ar putea-o face aceasta, El ar fi o natură supusă unei legi, în sens panteist și n-ar exista libertate și iubire nicăieri. Numai ca Persoană, Dumnezeu o poate face aceasta cu voia, ca să se poată manifesta și prin medii care o fac accesibilă unor persoane, care se servesc de aceleași medii de manifestare. Numai ca Persoană Dumnezeu poate voi să intre în dialog cu persoane de altă ființă și ca atare poate să-și facă comună ființa lor, pentru a realiza deplin acest dialog. Și o poate face aceasta, dat fiind că ființa pe care și-o însușește e creată de Persoana divină, ca și persoanele purtătoare ale ei, în vederea acestui dialog al iubirii. Un dumnezeu care ar produce persoane din altă esență, silit de o lege, dacă ar avea o legătură cu ele, și-ar însuși esența lor dintr-o necesitate și deci și legătura cu ele i-ar fi impusă pentru a se completa. Dar acest dialog n-ar mai fi un dialog al iubirii și un astfel de dumnezeu n-ar mai fi un dumnezeu liber și deci adevărat, ci o existență supusă unei legi. Dumnezeu personal, liber și adevărat e numai acela care își poate face proprie Persoanei Sale și o ființă neidentică cu a Sa și poate intra prin aceasta în dialog deplin cu purtătoarele ei, în baza faptului că a creat El însuși, prin atotputernicia și iubirea total liberă, acea ființă și persoanele în care subzistă ea. Acest Dumnezeu își poate face din viața acelor persoane viața Sa proprie, ca un mediu de manifestare al vieții Sale divine. Și dialogul acesta nu poate avea ca motiv și conținut decât iubirea față de oameni și voința de a-i ridica la nivelul Său prin harul îndumnezeitor. Într-un alt capitol vom vedea că dialogul cu oamenii nu numai presupune capacitatea ce a dat-o persoanelor umane prin creație de a fi partenere ale dialogului cu Dumnezeu și de a fi ridicate la o cât mai mare asemănare cu El, ci și capacitatea Lui de a-și însuși, în calitate de Creator al lor, ființa și limbajul lor și de a se arăta lor prin modul lor uman de a fi.

c. Al treilea efect al întrupării Fiului lui Dumnezeu e reunificarea firii omenești cu Dumnezeu, în modul cel mai intim și prin aceasta reunificarea în ea însăși, adică a oamenilor între ei. Din reunificarea aceasta va rezulta iertarea și curățirea de păcat și de moarte a oamenilor, care se alipesc lui Hristos și între ei. Căci unirea Fiului lui Dumnezeu cu oamenii prin umanitatea comună le comunică și lor puterea dată firii Sale și nu poate să nu însemne și o compătimire

cu ei, care le aduce iertarea de păcate și scăparea lor de moarte, din puterea învierii comunicată prin umanitatea Lui și, ca urmare, o viață veșnică și fericită în comuniune cu El, izvor de nesfârșită iubire și viață, dar și între ei.

Ne vom opri aci ceva mai mult în descrierea acestui ultim efect al asumării firii umane de către Fiul lui Dumnezeu, desfășurând conținutul celor exprimate de Sf. Maxim Mărturisitorul în textele de mai înainte.

Dumnezeu, creând firea noastră după chipul Său, a creat-o ca să fie asemenea firii Lui spre a trăi această asemănare în unitatea ei prin persoanele în care e ipostasiată și spre a înainta într-o existență tot mai deplină, în legătură cu ființa divină subzistentă în Persoanele divine, în activarea iubirii. Dar abătându-se oamenii de la această cale, prin orgolioasele socotințe egoiste, au rupt firea lor de firea dumnezeiască atât de unită în Persoanele ei și în ea însăși, în tot atâția indivizi în câți există. Ca s-o ridice din nou în unirea cu firea dumnezeiască, ca izvor de viață al ei, dar și de putere de a se păstra în unitatea ei în persoanele în care se concretizează după modelul Treimii, din puterea care păstrează Persoanele divine în unitatea firii divine, în ceea ce se arată viața și iubirea lor, Fiul lui Dumnezeu a unit firea noastră cu firea Sa divină în unitatea Persoanei Lui, prin care o pune în relație personală cu celelalte două Persoane treimice în care Se află El ca Persoană, bucurându-Se și ca om de viața și iubirea ce o are în această relație, prin firea Sa divină din veci.

Unind firea umană cu firea Sa divină, trăită în chip de model suprem, ca și comuniune iubitoare de cele trei Persoane divine și ca izvor al unei astfel de vieți, Cuvântul a readus-o la unirea cu modelul și izvorul ei, încât o poate trăi în cea mai deplină unire iubitoare cu Tatăl și cu Sine, ceea ce înseamnă că se poate trăi și ca om în comuniune veșnică, dar are și posibilitatea unei comuniuni cu persoanele umane, în măsura în care acestea se deschid Lui, prin ceea ce sunt ridicate și ele la comuniunea Lui ca om cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.

Prin aceasta Fiul lui Dumnezeu S-a pus și ca om în relația de iubire pe care o are ca Dumnezeu, cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Și tot prin aceasta a pus și voia umană asumată în acord deplin cu voia Celui ce a creat-o, în acord cu Creatorul firii și a voii ei pentru o viață în unitate, deși în persoane diferite. A făcut-o aceasta întrucât S-a făcut ipostas comun al firii și voii divine și umane. Astfel, Cel ce mișcă voia sa umană e identic cu Cel ce mișcă voia sa divină, voie identică cu a Tatălui și a Sf. Duh. De aceea, Fiul lui Dumnezeu care a făcut voia omenească înzestrată cu setea de a înainta spre bine, sau spre El, ca spre totală și desăvârșită existență, și de a dura în veci, nu voiește să o ducă la această țintă fără voia ei. Aceasta n-ar mai fi firea omenească adevărată. Dar la acest scop nu poate ajunge firea omenească fără voia lui Dumnezeu. De aceea unește Hristos în Sine nu numai cele două firi, ci și cele două voințe. Prin aceasta a readus firea asumată la rațiunea ei proprie, care e conformă cu rațiunea firii divine deși nu e identică cu ea; care voiește, când se menține în normalitatea ei, să ajungă la cuprinderea totului bun și desăvârșit în Persoană, adică în Persoana lui Dumnezeu cel întrupat, la bucuria în veci de Acesta, așa cum voiește și Dumnezeu ca ea să ajungă la această cuprindere a Lui.

Dar dacă desăvârșita armonie a firii divine, cum ea însăși nu poate fi decât o desăvârșită armonie între Persoanele în care este ipostasiată, restabilirea în

desăvârșita armonie a firii umane în ea nu poate consta nici ea decât și într-o armonie vie și iubitoare între persoanele umane, ceea ce înseamnă o conformitate a conviețuirii între ele cu comuniunea Persoanelor divine.

Dar această comuniune desăvârșită li s-a făcut comunicabilă persoanelor umane într-una din Persoanele divine, care S-a făcut unul dintre oameni. „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi“ (*Ioan XV, 8*). Dar Hristos a reactivat, prin asumarea firii umane și prin armonizarea ei cu Unul din Treime făcut om, nu numai legătura ei cu comuniunea treimică, ci și armonia ei cu persoanele umane purtătoare ale firii lor, comune cu a Lui, readucând-o la asemănarea ei cu armonia firii divine subzistente în Persoanele divine. Însuși Iisus Hristos anunță această provenire a puterii de comunicare între oameni din unirea desăvârșită ce există între El și Tatăl: „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca să fie și ei în chip desăvârșit una și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis; și i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine“ (*Ioan XVII, 24*).

Faptul că firea omenească și voia ei erau ale ipostasului Cuvântului, care le-a unit cu firea și cu voia Sa dumnezeiască, nu împiedică umanul să facă eforturi în activitatea lui de către ipostasul Lui divin, spre menținerea în acord cu Dumnezeu, ci Îl ajută pentru că și ipostasul Lui divin o voiește aceasta și cu firea și voia Lui dumnezeiască. Ipostasul divin nu anulează voia omenească asumată, ci coboară și contribuie la susținerea efortului ei pentru a se menține în normalitatea ei, care constă în acordul cu voia dumnezeiască, căci nu a fost dată pentru o existență moleșită de constatare pasivă a conformării firii ei cu voia dumnezeiască, ci pentru a aduce contribuția ei în afirmarea acestui acord. Hristos nu putea să nu aleagă ca ipostas divin al voii omenești binele, dar această alegere nu putea să nu se facă și cu contribuția voii omenești a Lui.

Așa cum El spune Tatălui că voiește ca voia Sa să se armonizeze cu voia Lui (*Matei XXVI, 38*), așa îi învață și pe oameni să spună, desigur cu voia lor: „Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ“; să se spună aceasta de către oamenii de pe tot pământul, ca să fie uniți între ei, întrucât sunt uniți în împlinirea voii lui Dumnezeu, Cel care în cer este unit în Treime (Rugăciunea Tatăl nostru, *Matei VI, 10*). Mântuitorul S-a făcut om, ca să facă și ca om voia Tatălui, deci să o aducă la conformitatea cu firea umană, iar prin aceasta să-i ajute și pe oameni să facă la fel și așa să se unească cu Tatăl și între ei. „Pentru că M-am coborât din cer nu ca să fac voia Mea (omenească, deviată în socotință orgolioasă), ci voia Tatălui ce M-a trimis pe Mine. Și aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din câți i-a dat să nu pierd pe nici unul, ci să-i înviez în ziua cea de apoi. Că aceasta este voia Tatălui, ca oricine vede pe Fiul și crede în El, să aibă viața veșnică și Eu îl voi învia pe el în ziua cea de apoi“ (*Ioan V, 38-40*). Voia Tatălui este învierea și viața de veci a celor pe care i-a adus la existență. Conformându-și voia lor cu voia Tatălui, se folosesc pe ei înșiși. Sau aceasta este împlinirea voii adevărate a lor. De aceea a luat Hristos voia omenească, pentru ca să o pună în acord cu voia Tatălui spre mântuirea umanității asumate și prin aceasta să-i facă pe toți să facă la fel, dobândind mântuirea. Iar cei ce lucrează așa, lucrează ca Fiul, iubind pe Tatăl ca și Fiul, spre a fi iubiți și de Tatăl ca și Fiul. Iar viața de veci este una cu iubirea omului de către Tatăl,

iubirea acordată omului, ca Fiul Tatălui făcut om. Pe fiul iubitor al Tatălui, asemenea Fiului Unul Născut, nu-l lasă Tatăl să rămână în moarte.

Dar e de remarcat că în rugăciunea „Tatăl nostru“ Hristos ne-a învățat nu numai să socotim pe Dumnezeu ca Tată, asemenea Lui, ci și să cerem iertarea păcatelor noastre. Dar cine ne iartă mai sigur ca un Tată, căruia ne-am făcut fii și pentru care a venit însuși Fiul lui Unul Născut să ne facă fii asemenea Lui? Și cum nu ne-ar ierta și Fiul care S-a făcut prin întrupare în mod deplin Fratele nostru? Mai mult, Acesta făcându-se om a luat păcatele noastre și a pățimit pentru ele în locul nostru. Nu e vorba de o preluare juridică a păcatelor noastre asupra Lui, ci de o profundă suferință pentru ele în locul nostru, ca unul ce S-a identificat tainic cu noi. Și aceasta a putut-o face pentru extrema sensibilitate a iubirii Lui față de noi, dat fiind că El nu avea nici un păcat, care să-l închidă în oarecare egoism față de noi. El era cu totul deschis nouă, cu umanitatea Lui curată trăită de ipostasul divin, cuprinzător generos al tuturor oamenilor și durerilor lor. Pe de altă parte, numai pentru că Cel care suferă în locul nostru pentru păcatele noastre este în același timp Dumnezeu, ne dă adevărata siguranță că am fost scăpați de chinul păcatelor săvârșite. Chiar faptul că merge până la moarte pentru noi ne dă siguranța că această iubire fără margini ne dă iertarea păcatelor: „Dumnezeu învederează dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram păcătoși“ (*Rom. V, 8*).

Deși peste Hristos veneau foamea, setea, oboseala, frica de moarte, chinurile morții și moartea însăși, El le accepta cu voia, neopunându-se voii dumnezeiești, pentru că numai răbdându-le întârea voia omenească în acordul cu firea comună tuturor și cu Dumnezeu. Această pătimire în locul nostru în fața lui Dumnezeu, este spre restaurarea unității cu noi prin umanitatea Lui, spre buna plăcere a Tatălui. De aceea, pătimirile și moartea Lui implicau în compătimirea ce-o manifesta prin ele pentru noi și iertarea noastră de păcatele care ne dezbinau și ne făceau să suferim. Numai El putea face aceasta cu toată generozitatea, pentru că era ipostasul divin cu simțire omenească, solidară cu semenii Săi în umanitate. Și știind noi că El ne iartă, mergând până la moarte, în compătimirea cu noi, ni se liniștește conștiința în mod deplin: „Acesta păcatele noastre le poartă și pentru noi rabdă durere; și noi am gândit că de la Dumnezeu este El într-o durere, în chin și în necaz. Iar El s-a rănit pentru păcatele noastre și a pățimit pentru fărădelegile noastre. Cu rana lui noi toți ne-am vindecat“ (*Isaia LIII, 4-5*). Valul dragostei Lui compătimitoare către noi copleșește toate păcatele noastre, dărâmă zidurile egoismului nostru, realizând între viața Lui iubitoare și viața noastră o unitate comunicantă.

Deși pătimirile nu-i erau plăcute, nu li se opunea cu voia dumnezeiască, cu care se pune de acord și cea omenească, pentru că ele slujeau scopului întrupării Sale, biruindu-le prin răbdarea lor compătimitoare și în ultima instanță, biruind însăși moartea primită pentru noi, prin această răbdare atotbiruitoare. Iubirea e mai tare ca moartea pentru că deschide pe cel ce o are celor iubiți și pe aceștia celui ce-i iubește până la moarte. Iubirea până la moarte îl deschide pe cel ce renunță cu totul la Sine izvorului vieții, sau lui Dumnezeu. Iubirea până la moarte aduce Celui iubitor și celor iertați prin iubirea Aceluia, învierea și viața de veci.

În măsura în care Hristos ca om făcea efortul de a răbda cele ale slăbiciunii omenești, din iubirea de oameni, comunica și ca Dumnezeu firii Sale omenești puterea de a fi mediu al lucrării dumnezeiești, prin care învingea acele slăbiciuni. Numai în măsura în care umanul sporea cu voia Lui în efortul de a suporta durerile, în acord cu voia Lui dumnezeiască, Hristos își făcea activă prin uman puterea dumnezeiască. El făcea și minunea de a înmulți pâinile când socotea de bine, dar răbda și foamea când socotea că aceasta e necesar pentru eliberarea umanului prin răbdare de această slăbiciune și pentru a se solidariza din compătimire cu oamenii și a obține iertarea lor de la Tatăl, pentru păcatele lor și a le comunica și lor asigurarea iertării, prin pătrunderea în inima lor.

El răbda cu smerenie sărăcia, hula și pătimirea, pentru a da și oamenilor pilda răbdării și de a depăși și ei frica egoistă, realizând unirea cu Dumnezeu și cu semenii. Fiul lui Dumnezeu arăta astfel ca om o altă tărie decât cea a slavei și bunăstării lumești. El suferea de acele slăbiciuni, interior, când socotea de folos. Iar alte dăți, concomitent cu suferirea sa, se afla într-o stare superioară ei, sau într-o mulțumire că putea suferi; iar uneori își arăta și exterior o putere care copleșește orice putere vizibilă omenească, săvârșind vindecări minunate, dar în același timp suferind de oboseală. Atât cât suferea cu răbdare nedobândită, cât și când săvârșea minuni prin cuvintele și mâinile trupului, sau când le trăia pe amândouă, se arăta că e atât Dumnezeu cât și om, sau e Dumnezeu îmbrăcat în chipul robului, sau rob plin de putere stăpânitoare dumnezeiască.

Îmbinări paradoxale de astfel de stări la un grad cu mult mai coborât sunt trăite chiar și de om ca persoană compusă din suflet și trup. De ce nu ar fi trăit în îmbinarea unor diferențe cu mult mai mari Cuvântul care e Creatorul umanului, El însuși umanul, dar ca creat de El, deci și dumnezeirea Sa? De ce n-ar fi putut accepta o *kenoză* benevolă la creatura Sa, care pe de altă parte era un semn alt atotputerniciei Sale? De ce n-ar fi putut accepta chiar această maximă unire a umanității cu dumnezeirea Sa, făcând-o parte a Persoanei Sale, și arătând și în aceasta capacitatea uluitoare pentru o astfel de unire dată operei Sale? Dacă practică neîncetat *kenoza* relației cu creația Sa, susținând-o, iar omului îi deschide, ca unei ființe înțelegătoare și libere, orizonturile mereu mai înalte și mai bogate ale existenței legate de El, de ce n-ar fi putut ridica creatura Sa umană până la starea de a-L avea pe El însuși ca ipostas, care se folosește de puterile ei la nivelul ce li le-a dat?

Dar Cuvântul Creator, trăind într-o extremă intimitate și la maximă înălțare și curăție umanul, a fost un Om cum n-a fost altul atât de desăvârșit în viața, în învățătura, în faptele Sale, toate atât de transparente pentru dumnezeirea Sa. Chiar și numai în aceasta s-a arătat că n-a fost numai om.

Din alt punct de vedere, Hristos trăiește ca Dumnezeu și om într-o unitate, dar nu într-o uniformitate, așa cum se întâmplă și cu omul care trăiește ca suflet și trup într-o unitate și totuși nu într-o uniformitate. Persoana umană tinde să cuprindă toate, iar Cuvântul întrupat cuprinde de fapt toate, fără să le uniformizeze.

S-a spus că Dumnezeu nu poate fi Persoană, pentru că persoana e limitată de alte persoane. El nu poate fi de aceea decât o forță infinită. De fapt, numai persoana, și prin excelență Persoana divină, cuprinde totul. Ea e conștiința forței infinite. Ea folosește în mod liber puterea Sa infinită. Ea e superioară prin aceasta

simplei infinități. Iar faptul că se află în comuniune cu altă persoană nu o limitează. În celălalt i se deschide infinitatea în altă formă. Infinitatea de unul singur e monotonă, nu adevărata infinitate. Infinitatea ce se activează conform unor legi, ca simplă extensiune uniformă, e limitată de aceste legi. Persoanele divine sunt infinite pentru că fiecareia îi este deschisă și i se comunică infinitatea infinit de complexă prin celelalte Persoane atât de total, încât nu o mai simte ca infinitatea ce nu i-ar fi proprie.

Fiul lui Dumnezeu nu-și pierde ca Persoană infinitatea Sa nici asumând în Sine umanitatea finită în putere. Căci și umanitatea este deschisă infinitului. Pe de altă parte, cu dumnezeirea Sa străbate și prin finitudinea umană, o face pe aceasta mediu transparent al infinității dumnezeirii Sale. Ipostasul dumnezeiesc își arată și-și manifestă infinitatea dumnezeirii în formă nouă, prin mediul uman.

Hristos trăiește umanul Său ca dependent, dar de dumnezeirea Sa proprie, ca dependent de Sine, deci Se trăiește pe Sine ca ipostas suveran al umanității Sale și pe ea părtășe la suveranitatea Lui. Trăindu-Se dependent în umanitatea Sa de Sine însuși ca Dumnezeu, o simte în același timp proprie Subiectului Său suveran, participantă la suveranitatea Lui, mediu al lucrării Lui suverane. Iar pe Sine însuși ca Dumnezeu Se trăiește ca ipostas al umanității Sale dependente. El se supune Sieși, depășind prin aceasta supunerea. În suveranitatea ipostasului ce i-a devenit propriu umanității Sale, se simte ca om eliberat de orice servitute. Trăiește în Sine ca om dependența de Sine însuși și prin aceasta libertatea de orice. Căci Se simte Același și Dumnezeu atotsuveran și om dependent de Sine însuși. Nu se anulează în Sine nici umanul dependent de divinul propriu și participant la suveranitatea Lui, nici divinul suveran al umanului Său. S-a făcut ca ipostas al umanității dependent, dar dependent de Sine însuși ca ipostas divin al ei. În El umanitatea a fost adusă la totala dependență de divin, dar de divinul propriu, deci suveran peste orice, chiar în umanitatea Sa.

Dumnezeu Cuvântul, ca întregul întregii existențe și ca prototip al umanului, naște ca om din întregul Fecioarei, dat fiind că umanul Său e, pe de o parte, chipul întregului original, care e Cuvântul dumnezeiesc, pe de alta, se imprimă de către El însuși ca ipostas dumnezeiesc filial, devenind ipostasul unitar divino-uman.

Dar există și o conformitate a părinților cu întregul, sau o capacitate a lor de a fi asimilate întregului. Dacă e așa, de ce n-ar exista o conformitate a creației, sau, în mod mai special, a umanului cu divinul pentru a putea forma cu acesta un întreg ipostatic, dar nu printr-o lege, care ar lua divinului calitatea de divin liber și creator?

Dar cine ar putea scoate la iveală și explica deplin paradoxala și infinit de largă și de complexă unitate a Celui ce, fiind Fiul lui Dumnezeu din veci și prototipul omului, S-a făcut și om adevărat?

Această extremă unitate a umanului cu divinul într-o Persoană, realizând cea mai desăvârșită treaptă a umanului, cu toată taina ei, nu ține pe Hristos departe de oameni, de comunicarea cu ei și de înțelegerea oamenilor, ci dimpotrivă. Căci ceea ce-i mai viu și mai apropiat de oameni și de o anumită comuniune cu ei și de înțelegerea vie umană, aceea e și mai tainic, sau viceversa.

CAPITOLUL IV

PREGĂTIREA ÎMPĂRĂȚIEI CERURILOR CA UNITATE A TUTUROR ÎN DUMNEZEU, PRIN JERTFA ȘI ÎNVIEREA FIULUI LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT

1. „Unul din Treime a pătimit cu trupul“ (pentru noi)

Am văzut că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat pregătește pe oameni pentru Împărăția cerurilor prin cuvântul și pilda vieții Sale unificatoare. Dar El ne pregătește și mai mult pentru această Împărăție a unității desăvârșite a iubirii, prin pătimirea Sa curată cu trupul pentru noi. Căci și aceasta are o funcție unificatoare, prin ridicarea oamenilor din egoismul despărțitor.

Precum cea dintâi are ca temei unitatea Persoanei Lui divino-umane, așa are și pătimirea Lui cu trupul pentru oameni ca temei această unitate a Persoanei Lui. N-ar putea vorbi Fiul lui Dumnezeu oamenilor și nu Și-ar putea arăta cu atâta eficiență unificatoare conformitatea ca om cu culmea de desăvârșire cerută prin cuvintele Sale, dacă n-ar fi pe lângă Dumnezeu și om în trup. La fel n-ar fi posibilă pătimirea Lui curată și ea n-ar avea suprema eficiență unificatoare, dacă n-ar fi a Fiului lui Dumnezeu, dar întrupat ca om.

Această funcție unificatoare și desăvârșitoare a umanului, cerută de Împărăția cerurilor, o împlinește Hristos și mai mult decât prin cuvinte, prin suportarea în curăție, deci cu tărie biruitoare, a slăbiciunilor firii noastre de după cădere: foamea, setea, oboseala și dușmănoasele necazuri de la oameni. Căci suportarea biruitoare a tuturor dădea pildă de depășire a grijii egoiste de sine.

Prin toate, ipostasul divin se arată coborât ca om real la înțelegerea noastră și la participarea la slăbiciunile omului, cât trăiește pe pământ. El se arăta prin ele cu atât mai unit cu noi, cu cât nu pune în satisfacerea unora din aceste slăbiciuni (foamea, setea), sau în suportarea altora (sărăcia, dușmănia), nimic egoist, nici o nemulțumire, de aceea nici un păcat. Ba mai mult, le suferea cu voia, nu din necesitate.

Dar și mai mult și-a arătat dragostea Lui pentru noi și puterea unificatoare, prin pătimirile Lui dureroase (batjocorire, biciuire, oțet amestecat cu fiere, chinurile morții, frica de moarte, moartea), pe care iarăși le-a primit cu voia și nu le-a suferit din necesitate și n-a căutat să le evite supunându-se slăbiciunii egoiste. A arătat tărie deosebită în suportarea slăbiciunilor acceptate de bună voie și n-a căzut sub apăsarea unor slăbiciuni, de care ar fi avut parte fără voie. Omul de rând suportă multe slăbiciuni, pentru că nu poate scăpa de ele; Hristos le-a suportat chiar dacă le putea evita. Cel dintâi e slab în suportarea slăbiciunilor, pentru că nu poate face altfel și pune un protest în suportarea lor fără voie.

Hristos e tare în suportarea lor pentru că ar putea să nu le suporte și nu pune nici o nemulțumire în suportarea lor.

Ipostasul cel unul divino-uman al Lui era întreg și în cuvintele Lui deschidea orizonturile infinite și eterne și în faptele Lui de putere săvârșite prin trupul Lui, dar și în trăirea reală, însă de bună voie, a slăbiciunilor și a pătimirilor noastre; și prin toate realiza unirea iubitoare cu noi și ne-a dat și nouă această putere de unire cu El și între noi.

Toate manifestările lui Hristos, oricât de variate, erau ale Persoanei divino-umane a Lui în întregul ei. De aceea, în orice manifestare parțială a Lui era Persoana Lui întreagă, cu toate părțile ei. Faptele și simțirile Lui prin trup erau ale ipostasului Său dumnezeiesc întrupat întreg, chiar dacă în unele se arăta puterea Lui dumnezeiască, iar în altele slăbiciunea omenească. Căci și în cazul din urmă manifesta o răbdare curată și de bună voie, ca nici un om, iar cele dintâi se săvârșeau prin trup. Din faptele trupesti și din suportarea slăbiciunilor omenești nu era absentă dumnezeirea și din faptele de putere dumnezeiască nu era absentă umanitatea ca mediu transfigurat al ei, cum nu e absent sufletul din faptele noastre prin trup și nici trupul în gândirea noastră cea nematerială.

Taina unității Persoanei și a pătimirii lui Dumnezeu Cuvântul cel întrupat, e legată cu faptul că trupul omenesc nu e o materie de sine, ci materia organizată de spirit și mediu al lucrării lui, sau materie însuflețită; e materie organizată de spirit conform funcțiilor lui spirituale și așa zicând spiritualizată. Prin trup își trăiește sufletul simțirile conștiente; trupul condiționează cugetarea și simțirea conștientă. De aceea, sufletul și trupul formează o fire. Iar Fiul lui Dumnezeu a asumat în Persoana Lui natura umană integrală și n-o lasă în El ca o natură umană de Sine. El o îndumnezeiește, așa cum spiritualizează spiritul uman trupul, deși nu organizează trupul și sufletul acesteia, așa cum organizează sufletul trupul uman, întrucât nu constituie împreună o fire cum e sufletul cu trupul. Ba mai mult, în Hristos nu numai natura omenească, ca unitate din suflet și trup, se îndumnezeiește, cum se însuflețește trupul de suflet, ci și ipostasul divin se înomenește, așa cum sufletul omenesc trăiește cele ale trupului (Despre îndumnezeirea materiei din trupul omenesc a se vedea la: G. Galitis, *Zur Theologie der Materie*, Salonic, 1985).

Contribuții serioase a adus la înțelegerea pătimirii celor omenești de către Dumnezeu-Cuvântul, monahul daco-roman (unul din „călugării sciți”) Ioan Maxențiu, la începutul sec. VI și, după el, Leonțiu de Bizanț, care a preluat toate argumentele celui dintâi. Pătimirea prin trup a fost după ei a Cuvântului întrupat, pentru că trupul a fost „propriu” Persoanei Lui, în sensul cel mai strict, nu cum e Biserica trupul lui Hristos, sau veșmântul, sau vreun obiect „propriu” unui om. Acest trup, spune Maxențiu, nu e al omului asumat, ci al lui Dumnezeu, al cărui templu este. Căci dacă nu e al lui Dumnezeu, cum poate comunica oamenilor viața veșnică?” (*Dialog contra Nestorienilor, libr. I; P. G. 86, col. 137*).

Leonțiu de Bizanț precizează împotriva monofiziților, că nu cu dumnezeirea pătimea Cuvântul întrupat, ceea ce ar transforma Creștinismul în panteism și ar face dumnezeirea o esență supusă legilor schimbătoare, ci cu trupul pe care și l-a asumat de bună voie, ca o altă fire pe lângă firea dumnezeiască. Dar ipostasul ambelor firi fiind unul, trebuie să se spună că acest unic ipostas, sau Persoană, pătimea în trupul ce și l-a făcut propriu, pe lângă firea Sa dumnezeiască. Trupul nu era despărțit de

Persoana Lui, ca un trup impersonal, sau nu constituia o Persoană deosebită cum socoteau nestorienii. În aceasta se arată taina că trupul e însuflețit, iar al lui Hristos îndumnezeit; nu e o materie de sine existentă. Avem în aceasta taina Persoanei, care e una în esențe diferite, care, reprezentând și partea superioară, străbate și organizează și utilizează ca mediu de manifestare al părții superioare, partea inferioară, având putința să o facă aceasta. Căci așa cum, când se spune că trupul a fost tăiat de sabie, nu se spune că a fost tăiat și sufletul, dar se spune că a suferit aceasta persoana, pentru că i s-a tăiat o parte, așa se spune și de Hristos când pătimea cu trupul, că pătimea Persoana Lui, pentru că a pătimit în trupul primit în ipostasul Lui. „Precum spuneam că cutare s-a lovit la picior sau s-a atârnat cu mâna, tot așa spunând că Dumnezeu Cuvântul a pătimit cu trupul, înțelegem prin aceasta pe Hristos după unirea eternă a firilor“ (*Adversus Nestorianos*, libr. VII; P. G. 86, col. 1761). Combătând monofizitismul, în alt loc tot Leonțiu zice: „Cuvântul cel fără trup nu și-a adus trupul pătimitor sieși, Cel nepătimitor, pentru că Dumnezeu avea nevoie de o desăvârșire a Sa prin pătimire, sau prin ceva pătimitor. De aceea același Cuvânt s-a arătat și înainte și după ce a luat trupul Lui și pătimirile trupului. Aceeași Persoană este și pătimitoare și nepătimitoare, arătându-Se prin aceasta o unică Persoană, dar în două firi“ (*Op. cit.* libr. VII, cap. VI; P. G. cit. col. 1768).

Dând ca exemplu pe om, căruia i se atribuie ca întreg ceea ce i se întâmplă numai sufletului sau numai trupului, Leonțiu conchide: „E vădit că și când pătimește ceva trupul lui Hristos, se spune că pătimește însuși Cuvântul cel nepătimitor, din pricina unirii și nu numai din pricina unei relații familiare, cum afirmă nestatorianismul, gândindu-se la un fel de compătimire a unei persoane cu alta. Căci S-a și născut pentru aceasta, ca unul ce ca ipostas a suportat și El nașterea cu trupul, nu pentru a exista și trupul ca atare, ci pentru a exista El întrupat și pentru că ipostasul Lui nevăzut a luat formă când trupul Lui a luat existență în El (în ipostasul Lui)“ (*Op. cit.*, libr. VII, cap. X; P. G. 86, col. 1 700).

E de remarcat aici afirmația paradoxală: pătimește Cuvântul cel nepătimitor. Iar pătimirea nu e numai o compătimire ca a unei persoane cu alta, în care alta e pătimirea persoanei care pătimește și alta a celei care compătimește. Cuvântul lui Dumnezeu pătimește, nu compătimește. Iar aceasta pentru că e o unire a trupului cu El, nu e numai o apropiere familiară. E greu de înțeles această „unire“ care face Cuvântul cel nepătimitor după ființa dumnezeiască să pătimească totuși El însuși cu trupul. Nu se poate spune că o jumătate din Persoana Lui pătimește, iar o jumătate nu pătimește. E mereu taina persoanei ca întreg, care e prezentă în fiecare simțire și faptă a părților ei.

Nestorienii, din neînțelegerea tainei Persoanei ca întreg, afirmău că nu se poate spune că a pătimit Cuvântul, pentru că patimile sunt ale firii omenești, iar Cuvântul fiind al firii dumnezeiești, care e nepătimitoare, nu poate pătimi. Ei identificau persoana cu firea. Socoteau că nu poate exista un ipostas, care să unească în el două firi și să trăiască ca Unul și Același toate ale lor. Împotriva acestor opinii simpliste, Leonțiu spune: „Deci se spune că a pătimit și Cuvântul ca ipostas. Căci a asumat și ființa pătimitoare în ipostasul Său, împreună cu cea proprie nepătimitoare. Și predicatele ființei se fac pe drept cuvânt și predicate ale ipostasului“ (*Op. cit.*, libr. VII, cap. IX; P. G. 86, col. 1 700). Predicatele celor două firi atribuite unuia și aceluiași ipostas, desigur că nu sunt simple

podoabe statice, ci simțiri, fapte, calități. Iar ele nu se trăiesc despărțite. Hristos simțea în același timp durerea crucii, dar și mulțumirea de a o suferi pentru oameni. El trăia și slăbiciunile firii omenești, dar și puterea de a le suporta și de a nu fi doborât de ele. În cele omenești autentic și deplin trăite simțea și puterea de a le trăi în modul cel mai curat.

Dar Leonțiu de Bizanț nu afirmă numai faptul că Dumnezeu Cuvântul a pățimit cu trupul, ci caută și o explicație mai profundă a lui în iubirea Lui și în scopul pentru care El și-a asumat trupul și pătimirea lui. Aceasta spune în următoarele: „Să știe adversarul că e mai convenit și mai demn de Hristos că El a pățimit cu trupul, decât că nu a pățimit. Căci Dumnezeu nu e simplu, nepățimitor, ci și pricinuator de nepățimirea celor în care vine. Căci nu-L credem numai nemuritor, ci și pricinuator de nemurire celor care se unesc cu El. Fiindcă unindu-se trupul și Cuvântul printr-o unire cum nu se poate spune mai mare, fără amestecarea celor de altă ființă... *nu se poate spune simplu că a pățimit și Cuvântul cum a pățimit trupul și că e pățimitor după fire*, decât întrucât este Hristos și ca fiind unit cu trupul, Cel pricinuator de nemurire a pățimit cu trupul după iconomie (nu prin fire, ci ca Cel ce a asumat de bună voie trupul nostru pentru a-l mânui de moarte, *n.n.*); și că face să se vadă o întrupare a lucrării naturale a Cuvântului, care este opusă oricărei pătimiri. Și e foarte posibil și înțelept să se săvârșească aceasta dintr-o bunătate nemăsurată a lui Dumnezeu, prin pătimirea Celui pricinuator de nepățimire în partea Lui omenească, producând nepățimirea întregii firii omenești pentru veci. Acesta a fost scopul Lui. Iar patima sa producându-se cu scopul bunăvoinței Celui ce pătimește, are rațiunea lucrării“ (*Op. cit.*, cap. XI; P. G. 86, col. 701).

Pățimirea Cuvântului cu trupul nu e o pătimire explicată din lipsa Lui de putere. Căci El primește de bună voie pătimirea și chiar în aceasta se arată o superioritate a Lui asupra pătimirii. Iar acceptarea benevolă a pătimirii are ca scop arătarea puterii Cuvântului asupra pătimirii, prin biruirea ei. Aceasta înseamnă însă intrarea Cuvântului dumnezeiesc într-un contact cu pătimirea, o întâlnire interioară cu ea. Învinge apa râului cel ce trece prin ea înotând, luptând cu ea, nu cel ce evită această intrare în ea. Astfel, se poate spune că pătimirea Cuvântului cu trupul e mai degrabă o lucrare, un prilej de manifestare voluntară a puterii, decât o pasivitate.

Ideea e luată de Leonțiu tot de la Maxențiu, care spunea că Dumnezeu Cuvântul însuși „se face trup din milă“ (P.G. 86, I; col. 112), deci cu voia și pentru altul, nu din necesitate. Dar Leonțiu o dezvoltă și pe aceasta în mod propriu. S-ar părea că mila de care vorbește Ioan Maxențiu și care e și ea o pătimire, dar și o lucrare, e mai degrabă o compătimire față de alte persoane. Dar mila Fiului lui Dumnezeu față de oameni nu i-ar putea scăpa de pătimire, deci n-ar fi eficientă, dacă n-ar lua asupra Lui pătimirea lor în firea lor asumată, ca să o învingă în ea. Fiul lui Dumnezeu nu se mulțumește numai cu o compătimire cu oamenii, cum o fac ei în raporturile dintre ei, deși aceasta e cauza ei. Iubirea Lui desăvârșită merge până la capăt, făcându-și proprie pătimirea lor, ca unul dintre ei și nu numai ca să le dovedească o solidaritate sau o iubire inefficientă, ci și ca să scape firea lor de neputința biruirii pătimirii. Dacă mila lui Dumnezeu trebuie să fie mai mult decât o compătimire exterioară celor care

suferă, Fiul lui Dumnezeu a trebuit să o aibă într-un anumit fel încă înainte de a se fi întrupat, într-un mod spiritual. Căci ce L-ar fi îndemnat să Se facă om și să pătimească cu trupul asemenea lor, dar ca să-i scape de domnia ei, dacă nu era în El această milă, încă înainte de întrupare?

Chiar în milă e o putere care îi dă celui ce compătimentește puterea să rabde și el pătimirea, iar lui Hristos să o și biruiască. Importanța ce o dă credința creștină pătimirii și jertfei lui Hristos pentru mântuirea noastră, nu poate trece peste acest efect al ei. Hristos este atât de unit cu noi în pătimirea Lui pentru noi și pătimirea Lui are în ea atâta iubire și în aceasta atâta putere, încât aceasta iradiază din ea o putere deosebită de noi, dându-ne puterea să biruim și noi, din puterea pătimirii Lui, pătimirea noastră din pricina păcatelor. Poate în aceasta stă unul din sensurile învățăturii, că noi ne mânuim murind cu Hristos, sau din puterea lui Hristos. Pătimirea Lui până la moarte pentru noi ne comunică o putere care ne face și pe noi să murim poftelor egoiste și durerilor de pe urma lor sau omului cel vechi și egoist al nostru. Avem aci un sens pozitiv al morții noastre și al morții Lui: e moartea grijii de sine.

Un alt adaos în explicarea ce o dă Leonțiu pătimirii lui Hristos pentru noi, îl avem în sursa lui că Hristos se deosebește între ipostasurile dumnezeiești, având în plus proprietățile omenești, iar între cele omenești, puterea de a le depăși pe acestea prin proprietățile dumnezeiești (*Op. cit.*, cap. VII; P. G. 86, col. 1 708). Cuvântul dumnezeiesc își însușește deci ca ipostas și proprietatea pătimirii ce ține de firea omenească. Trăindu-și firea omenească, își trăiește și pătimirea ei. Căci Persoana Lui ca una nu e străină de nimic din ale firii Sale omenești. Eu simt, ca persoană, căreia îi aparține și trupul meu, înțepătura trupului meu, deși ea nu se produce în sufletul meu. E mereu taina persoanei ca întreg, care e prezent în fiecare parte a sa cu toate părțile sale. Persoana e o taină. Ea se intuiește, se constată, se trăiește ca întreg în toate părțile ei și simțirile lor.

Persoana lui Hristos e puntea care unește pe Dumnezeu cu creația. El e între persoanele dumnezeiești și om, iar între cele omenești și Dumnezeu. Aduce în relația cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, trăirea celor omenești, dar rămâne și Persoană dumnezeiască; și aduce între oameni conștiința că e și Dumnezeu, deși e și om ca ei. Dar aceasta are ca urmare influența trăirii celor omenești de dumnezeirea Sa și a celor dumnezeiești de umanitatea Sa. Își îndumnezeiește umanitatea și își umanizează dumnezeirea, fără să le schimbe după ființă, căci n-ar putea face aceasta, dacă n-ar fi atât Dumnezeu adevărat, cât și om adevărat.

Leonțiu pune în relief două idei în explicarea afirmării că „Cuvântul a pățimit cu trupul”: a) unirea maximă a celor două firi într-un ipostas, fără să o înțelegem aceasta în toată adâncimea ei, ci cugetând-o oarecum analoagă cu unirea între suflet și trup și b) bunătatea lui Dumnezeu, care a voit ca prin pătimirea Cuvântului nepătimitor după firea dumnezeiască, dar pătimitor după cea omenească, să scape pe cea din urmă de pătimire, nu evitând-o pe aceasta, ci copleșind-o cu puterea firii nepătimitoare, care o poate face și pe cea omenească nepătimitoare, dar păstrând conștiința că nu prin sine a dobândit această stare. Dumnezeu este bun. Aceasta este marea taină a lui Dumnezeu și experiența fundamentală a credinciosului creștin. Dumnezeu ca bun explică toate. Puterea Lui e egală cu bunătatea Lui. Onticul nu e separat de iubire, de bunătate.

ci una cu aceasta. Iubirea sau bunătatea e realitatea desăvârșită. Și ea explică toate. Cine e bun, există; și invers. Iar bun nu poți fi fără să vrei. Prin bunătate se poate uni Dumnezeu cu omul, care este și el, dar cu temelul în „Cel ce este”. Cine e bun are și puterea voinței pentru lucruri libere.

Explicând cum a biruit Hristos moartea și stricăciunea (coruperea existenței) firii omenești, suportându-le, Leonțiu spune: „Trebuia să guste pătimirile noastre până la experiența morții însăși, dar nu să și ajungă în stricăciune în mod actual. Ci precum avea în toate ceea ce-i al nostru, dar și ceea ce-i mai presus de noi, așa avea și în privința morții. Căci e propriu nouă a muri, dar și (dorința) de a ne vindeca de moarte; însă a nu ne corupe e propriu puterii mai mari a Cuvântului, care a împiedicat gustarea ei, neîngăduind trupului să se corupă. Aceasta pentru ca de la El să treacă și la noi și să se facă pârga nestricăciunii noastre. Deci, a nu se produce stricăciunea ține de puterea neschimbată și de rațiunea minunii, dar nu de legea firii” (*Contra Nestorianos et Eutychianos*; P. G. 86, col. 1 364 B). Puterea neschimbată i s-a dat însă firii noastre de existența desăvârșită, iar acesteia nu-i poate lipsi bunătatea și generozitatea, prin care a dat acea putere firii noastre: deci și coborârea la ea.

Recurgând la bunătatea pentru explicarea faptului că ipostasul lui Hristos, Cuvântul întrupat, a pătimit cu trupul, coborându-Se la el, dar a și birui pătimirea morții și coruperea, Leonțiu le vede acestea practicate prin lucrarea Cuvântului, care nu se produce fără libertate și fără să aibă ființa dumnezeiască ca izvor al ei. Cuvântul dumnezeiesc trăiește prin bunătate, deci prin lucrare, dar nu prin ființă dumnezeiască, pătimirea; o trăiește ca o gustare a ei capabilă să o copleșească.

Mai precis, își însușește prin bunătate (milă) ca lucrare a lui Dumnezeu, simțirea pătimitoare a firii omenești. Bunătatea arătată în lucrarea dumnezeiască se unește cu simțirea pătimirii, ca lucrare a firii omenești, trăindu-le împreună fără să anuleze pe nici una: căci nu poate lipsi din El bunătatea (care ia în fața durerii calitatea de milă), care dorește să scape de pătimire firea omenească, nici pătimirea, de care bunătatea (mila) vrea să scape omenirea.

Dacă Hristos ar pătimi cu firea omenească fără bunătatea (mila) dumnezeiască, ar pătimi fără voia lui Dumnezeu și fără rezultatul scăpării firii omenești de pătimire. În acest sens își însușește ipostasul dumnezeiesc proprietatea firii omenești. Căci nu pătimește cele ale firii omenești fără voia dumnezeiască. Dar voia aceasta acceptă pătimirea cu firea omenească din bunătate, sau milă, adică cu o simțire pentru a scăpa pe aceasta de pătimire.

Bunătatea aceasta se referea însă nu numai la firea omenească asumată de El, ci și la frații Săi întru umanitate. Propriu-zis pentru bunătatea (mila) față de ei acceptă pătimirea în firea asumată de El, având o simțire a ei. Dar în însuși faptul că pătimea nu din cauza păcatului Său ca om, legat cu egoismul, stătea puterea biruirii pătimirii. El avea în generozitatea curată a pătimirii Sale, care-i venea firii omenești din dumnezeire, și puterea suportării, dar și a biruirii ei. El își comunica prin pătimirea Lui de nesfârșită generozitate iubirea față de oameni. Și din iubirea aceasta a mers până la moarte, dar n-a ajuns la actualizarea coruperii trupului Său, căci aceasta ar fi însemnat că nu mai putea comunica iubirea Sa fraților Săi, sau că iubirea Lui nu era nelimitată în puterea ei. Iubirea

Lui, comunicată și umanității Sale, a fost mai tare ca moartea și a învins-o în umanitatea Sa, pentru toți.

Dar bunătatea aceasta n-ar fi avut-o Hristos, dacă n-ar fi fost ipostasul firii dumnezeiești și dacă aceasta n-ar fi mers cu El în manifestarea ei până la unirea ei cu firea omenească în Persoana Lui pentru veci. Nu se poate spune cât de mult a iubit Dumnezeu umanitatea făcând-o parte a uneia din Persoanele Sale. Mai departe nu putea merge în iubirea Lui față de oameni. O persoană dă fiecăreia din părțile sale ceea ce are în cealaltă parte. Așa a dat Fiul lui Dumnezeu firii omenești pe care și-a făcut-o proprie, lucrările firii Sale dumnezeiești, fără să le anuleze pe ale celei omenești. Le folosește pe ambele într-o împreunare neconfundată, pe cele omenești înălțându-le, pe cele dumnezeiești coborându-le, făcându-le să participe unele la altele. Celor omenești le-a dat nepătimirea și nemurirea, ca lucrări dumnezeiești, celor dumnezeiești trăirea nepătimirii și nemuririi în forma omenească, datorită simțirii părții omenești. Prin lucrarea bunătății dumnezeiești, a suportat ca purtător al părții superioare, slăbiciunile celei inferioare, ca să le învingă, suportându-le din bunătate sau milă față de ea, dar mai ales din dorința de a le învinge prin această suportare din milă.

Unirea între cele două firi în Hristos nu duce nici la o contopire a lor, care ar fi făcut firea dumnezeiască să-și însușească proprietățile firii umane sau viceversa (monofizitism, panteism), dar nu a rămas nici numai ca o unire între două persoane de aceeași fire care ar avea o lucrare identică (cum e în Sfânta Treime), sau între două persoane de firi diferite, care își pot comunica liber lucrările unei persoane putând deveni lucrările altei persoane prin libertatea lor. Ea e unirea a două firi într-un ipostas sau într-o Persoană, care fiind prin aceasta Subiectul ambelor firi și Subiectul care dispune El însuși de ambele voințe și lucrări, îmbină în mod diferit cele două feluri de lucrări, sau lucrările dumnezeiești și pătimirile omenești, îmbinare făcută în mod liber, într-o lucrare unitară compusă.

În acest sens se poate spune că nu rămânea nici ca Dumnezeu străin de pătimirile Sale ca om. Căci simțea în ele cu milă pătimirile fraților Săi într-o umanitate și ca Persoană trăia prin milă într-un fel aceste pătimiri, chiar dacă nu-i erau proprii uneia din părțile Sale după ființă. Dar din această milă dădea și putere umanului Său să le biruiască cu răbdare în Sine, pentru ca puterea aceasta să devină și puterea acelor frați ai Săi.

Astfel, dacă Fiul lui Dumnezeu a dat putere umanului nostru prin cuvintele și pilda vieții Sale, El ne-a dat și ne dă și mai multă putere prin pătimirea Sa. Căci ni S-a dăruit El însuși și mai deplin prin aceasta, mișcat de bunătatea Sa față de oameni.

În unirea voită de El a firilor Sale și în folosirea unitară liberă de către El a voilor și lucrărilor lor era dată temelia pentru unitatea Lui ca Dumnezeu și om, întărind umanitatea prin dumnezeire și umanizându-Se ca Dumnezeu, prin folosirea îmbinată a lucrărilor lor, în scopul facerii de bine pe seama umanității de obște, al unificării fără contopire a oamenilor cu Sine ca Dumnezeu, ca și întreolaltă și al eliberării firii noastre de slăbiciunile afectelor și de moarte. Nu voia să biruiască neputința și moartea fără să le suporte. Căci numai așa putea întări firea noastră în mod real, arătând-o capabilă de suportarea lor până la capăt. Spunea cuvintele adevărului ca Dumnezeu, dar și ca om, sau pe înțelesul omului, pentru a face și umanul factor activ de înțelegere și comunicare a Lui.

Făcea minuni ca Dumnezeu, dar cu participarea activă a umanului, nu numai ca instrument pasiv, pentru că a întărit și în umanitate voința de a face bine fraților întru umanitate. Răbda pătimirile pentru oameni ca om, dar nu fără o întărire din partea bunătății lui Dumnezeu, pentru a activa în umanul Său bunătatea Sa față de oameni și prin aceasta în oamenii înșiși, pentru a-i ridica cu voia și nu fără efortul lor din slăbiciunea egoismului, care e o robie a lor.

Dacă le deschizi inima oamenilor prin cuvinte de iubire și-i ajuți să se înalțe prin pilda vieții proprii și prin diferite fapte în favoarea lor, cel mai mult le deschizi inima și-i înalți prin pătimirea pentru ei. Iar Hristos n-a pătimit nici în cea mai mică măsură pentru El, ci pentru ei toți.

Nu numai ca Dumnezeu și-a manifestat Hristos bunătatea față de oameni, acceptând pătimirea cu firea Sa umană, pentru a-i scăpa de ea, ci și ca om. Căci El putea să nu pătimească cu firea Sa omenească, aceasta fiind unită cu dumnezeirea Sa la maximum, sau până la a fi luată de ipostasul dumnezeiesc, ca parte împreună purtată de El, ca parte a Persoanei Lui, cum e trupul cu sufletul. Iar prin aceasta a îndumnezeit-o, cum își însuflețește sufletul trupul. Căci spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu născându-Se El însuși cu trupul, a reînnoit firea, ... ba mai mult i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea din care nu mai putea nicidecum cădea, fiind întrepătrunsă cu Însuși Dumnezeu cel întrupat, ca sufletul cu trupul, printr-o unire neamestecată și primind, datorită arătării Lui prin ea, să se ascundă atât de mult cât de mult s-a făcut El arătat prin ea și s-a socotit ieșit din ascunzimea Lui naturală“ (*Ambigua*, trad. rom., cap. 109, p. 273).

Ca atare, El a pătimit și ca om nu din necesitate, ci din bunătatea puternică transmisă și umanității Sale. Oamenii obișnuiți pătimesc cu trupul din pricina slăbiciunii spiritului lor, de pe urma slăbirii legăturii cu Dumnezeu. Deci pătimesc fără voie și răbdă pătimirea cu resemnare și fără nădejdea de a scăpa de ea. În pătimirile lor sunt amestecate și plăcerile și patimile lor în sens păcătos, care le vin din slăbiciunea legăturii cu Dumnezeu și întrețin această slăbire.

Hristos pătimește și ca om fără să fie într-o asemenea slăbire a legăturii cu Dumnezeu și fără a fi amestecată în ea vreo plăcere sau vreo patimă în sens păcătos, deci, pe de o parte, fără plăcerea de a rămâne în patimile păcătoase, pe de alta, fără resemnarea de a suporta patimile neplăcute, unde nu e nădejdea de a scăpa de ele prin suportarea lor. Hristos răbdă pătimirile ireproșabile și cu voia Sa dumnezeiască și cu cea omenească, dar și cu siguranța că răbdându-le le va birui în firea sa omenească, deci din iubirea Sa dumnezeiască, comunicată și firii omenești, de a mântui prin puterea dată firii Lui omenești pe frații Săi întru umanitate.

Pătimirile ireproșabile ale lui Hristos nu au în ele, datorită și voii Lui omenești, nici o plăcere egoistă și nu-L ispitesc cu îndemnul de a scăpa de ele. Hristos și le însușește ca om, pentru că ele nu reprezintă nici o slăbire a legăturii cu Dumnezeu și pentru că prin suportarea lor ferită de păcat poate scăpa umanitatea Sa de ele și poate comunica și umanității fraților cu care e de o ființă, puterea de a scăpa de ele, dacă se înfrânează de la satisfacerea unora și de la scăparea de altele, prin despărțirea de Dumnezeu, sau prin păcat. Dimpotrivă, Hristos are în legătura pe care o trăiește cu Dumnezeu, chiar sub povara pătimirilor, puterea de a le suporta pe unele și de a se înfrâna de la altele.

De aceea, precum am văzut, pătimirile ireproșabile ale lui Hristos – căci numai acestea Și le-a putut însuși El, dată fiind lipsa Lui de păcat și chiar îndumnezeirea firii Sale umane pentru asumarea ei în ipostasul divin, prin nașterea din Fecioară – au fost posibile numai printr-o reținere a puterii Fiului lui Dumnezeu cel întrupat și a puterii date firii Lui omenești de a opri apariția unei astfel de pătimiri, cum am văzut că o spune Leonțiu de Bizanț. E o reținere în care nu se activează o slăbiciune a dumnezeirii și a spiritului uman despărțit de dumnezeire, ci o altă formă a puterii lor, adică puterea bunătății față de oameni, o dată cu voința de a-i aduce prin aceasta în legătură cu Dumnezeu și cu puterea Lui, care se va manifesta și în ei ca o reținere și suportare. Chiar această reținere și suportare, ca manifestare a puterii, face cu puțință participarea Cuvântului lui Dumnezeu la pătimirile trupului Său. Și chiar în această participare din bunătate a Fiului lui Dumnezeu cel întrupat la pătimirile trupului Său, stă puterea Lui de a le învinge.

Căci, prin ea se produce o transformare a rostului pătimirilor omenești într-o și mai mare dăruire a umanului lui Dumnezeu, ca anticipări ale morții ca dăruire completă lui Dumnezeu. Căci pătimirile sunt acceptate până la moarte, ca formă a renunțării totale a umanului creat cu voia la o existență de Sine și de dăruire lui Dumnezeu Creatorul ei, ca semn că de la El își are existența și și-o poate primi reînnoită după cădere. Dar în Hristos, în Care se produce această dăruire în mod cu totul voluntar și iubitor, e oprită înaintarea până la desființarea totală a ființei umane, prin actualizarea coruperii, care a început să lucreze în firea noastră prin cădere și care a fost primită și de Hristos în firea Lui omenească, pentru a o birui. Aceasta a făcut ca din moarte să treacă ușor la viața învierii.

Astfel, pătimirile ireproșabile ale lui Hristos, deși prin ele se țintește eliberarea de către El a fraților Săi umani de ambele feluri de pătimiri, din iubire față de ei, sunt acceptate pentru ca, prin suportarea lor, Fiul lui Dumnezeu să Se îndrepteze și mai mult ca om către Dumnezeu, sau ca Fiul însuși, ca Unul născut, să ia prin aceasta și o altă formă a îndreptării Sale iubitoare spre Tatăl. Căci El știe că în această iubire față de Dumnezeu în care atrage și pe oameni îi face și pe ei să se depășească și să părăsească egoismul lor, ca împreună fii ai Tatălui și frați ai Fiului făcut om și ca frați între ei înșiși.

2. Moartea lui Hristos, ca jertfă adusă Tatălui pentru noi

Dar reținerea lui Hristos ca Dumnezeu de la oprirea pătimirilor cu trupul are și alt rost, care promovează și mai mult unirea Sa ca om cu Dumnezeu și cu frații Săi întru umanitate. Trăirea cu răbdare a pătimirilor umane, adâncește umanul în taina lui și în legătura lui cu Dumnezeu. El își trăiește în suferințe nemărginirea ce o are prin sine ca creat din nimic, dar tocmai de aceea, faptul

că dacă totuși există în această mărginire și amenințarea de către nimic, aceasta se datorează exclusiv lui Dumnezeu, singura existență neamenințată de nimic. Umanul trăiește în suferința sa insuficiența sa, dar și mărirea puterii lui Dumnezeu, care-l face să existe exclusiv prin El. Trăiește mai mult ca în prosperitatea trecătoare și adormitoare experiența puterii lui Dumnezeu și deci minunea existenței Sale prin El și în El. Așa se explică de ce omul scapă, într-o viață de greutate de superficialitate.

Desigur, sunt și oameni care nu văd în situații de suferință decât nimicul individual, sortit pieirii definitive într-o esență impersonală supusă unor legi oarbe. Și se resemnează cu această perspectivă a desființării lor definitive. Dar Hristos a trăit în pătimiri profunda încredere a umanului în dumnezeirea Lui și a Tatălui Său. A trăit umanul Său încadrat pentru veci și în mod nepieritor în ipostasul Fiului de o ființă cu Tatăl. De aceea S-a predat cu totul Lui, știind că în El va avea învierea și viața fără de sfârșit, cu toate greutățile și durerile și chiar moartea pe care le suferă pentru o vreme: „Părinte, în mâinile Tale încredințez sufletul Meu“ (*Matei XXIII, 46*). Hristos a schimbat astfel conținutul morții, făcând-o dintr-o extremă golire de existență, prin despărțirea de Dumnezeu, și drept urmare dintr-o destrămare a trupului, într-o pătrundere deplină în Dumnezeu, izvorul vieții. Știind, ca Dumnezeu, că El a scos umanul din nimic, știe tot așa de bine că o dată ce umanul înaintează prin despărțirea umanității de obște de Dumnezeu, iarăși spre nimic, adică spre moarte, reuniunea ei cu Dumnezeu în El oprește umanul de a trece prin moarte la nimic, trecând-o prin moarte la o viață înnoită, care prin asumarea în ipostasul Lui nu mai e supusă morții. Arătând însă că n-a fost străin de frații Săi în umanitate nici în privința morții, a arătat că știe și că omenescul Său moare prin părăsirea Lui de Dumnezeu și de aceea a strigat: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?“ (*Matei, XXVII, 46*). E un strigăt prin care dă glas și durerii extreme în care a fost lăsat de Dumnezeu, sau faptului că a renunțat El însuși, din iconomie ca Dumnezeu, să o evite și să-și oprească umanitatea asumată de la pătimire și moarte. Parcă ar spune: „Pentru ce M-ai lăsat să merg până la această durere, sau până la moarte?“

Dar pentru El, Dumnezeu n-a dispărut din conștiință, ca pentru oamenii necredincioși, pentru care moartea e o golire extremă de viață spirituală și o distrugere definitivă a trupului. Căci El Îl simte pe Tatăl Său chiar în experiența morții, care e prin ea o sărăcire extremă a umanului de viață, sau Îl vede ca Tată chiar în părăsirea Sa ca om de către El, până la a-L lăsa să moară în astfel de chinuri, știind că o face aceasta pentru binele veșnic al Său, ca om și al fraților Săi umani, ca unul ce S-a predat prin moarte total lui Dumnezeu, sau a primit scufundarea cu trupul în încetarea viețuirii, ca scufundare încrezătoare în puterea Tatălui cel ce Îl reînvie la viața străbătută total de dumnezeirea care Îl eternizează. Aceste două sentimente îmbinate ni se arată trăite de Hristos în moarte și în ceea ce spune Sf. Apostol Petru la pogorârea Sfântului Duh și în prima sa Epistolă, că Hristos a coborât cu sufletul la iad și cu trupul a fost lăsat în mormânt, părăsit de suflet, dar tocmai în această margine a existenței, experimentează puterea ce I se dă de Dumnezeu (și de Sine însuși ca Dumnezeu), înviindu-L (*Fapte II, 31*), iar această

înviere începând prin prefacerea iadului în loc de experiență a puterii lui Dumnezeu care-L învie și a propovăduirii ei duhurilor de acolo.

Mai precis, în prima sa Epistolă, Apostolul Petru consideră chiar moartea lui Hristos cu trupul, ca trecere la învierea cu duhul; iar aceasta ca să ne ducă și pe noi prin umanitatea Sa moartă și înviată la Dumnezeu: „Pentru că și Hristos a suferit o dată moartea pentru păcate, El cel drept pentru cei nedrepti, ca să ne ducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut de duhul, cu care S-a pogorât la iad și a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare” (I Petru III, 18).

Prin aceasta El trece la rai chiar unele suflete de acolo, dar numai prin învierea cu trupul face cu puțință mântuirea continuă prin Botez a celor de pe pământ „nu ca ștergere a necurăției trupului, ci ca deschidere a cugetului cel bun către Dumnezeu, prin învierea lui Hristos” (I Petru III, 21). De fapt, așa începe învierea noastră încă de pe pământ (Ioan V, 25): prin deschiderea cugetului către Dumnezeu, pentru ca din El să se reverse în suflete viața lui Dumnezeu, Care va învia la sfârșitul chipului actual al lumii și trupurile noastre (Ioan V, 28). Dar pentru aceasta trebuie să murim și noi în Botez cu Hristos, sau din puterea morții Lui, care este predarea vieții Sale omenesti Tatălui, pentru a o primi din El înnoită. Atâta doar că noi nu ne-o predăm la Botez, murind cu trupul ca Hristos, ci cu sufletul, pentru ca să putem să o predăm la sfârșitul vieții pământești și cu trupul, pentru a învia la învierea de obște. Căci Dumnezeu n-a rânduit să murim cu trupul la Botez, pentru că nu a rânduit să încetăm a vieții cu acest trup pe pământ și să trecem îndată la viața învierii. În acest caz n-ar mai continua viața omenirii pe pământ cu toate eforturile de înduhovnicire a vieții omenesti pe pământ din puterea Botezului. Hristos însuși n-a murit cu trupul, decât după ce și-a împlinit misiunea Lui de propovăduire pe pământ. Și a înviat îndată cu trupul, pentru că trupul Lui era trupul ipostasului dumnezeiesc și acest ipostas poate lucra, dându-ne chiar trupul Său înviat în Euharistie, asupra celor de pe pământ.

Murind vieții păcătoase, sau omului vechi la Botez, cu voia obținem și iertarea de acea viață. Însă pentru că noi nu putem muri acelei vieți decât din puterea morții lui Hristos, această moarte a Lui este cauza de temelie a iertării noastre. El ne are pe toți uniți cu umanitatea Sa în ipostasul Său și de aceea moare pentru toți, sau înnoiește în fundamentul ei firea noastră a tuturor, unită cu a Lui în ipostasul Lui, având să ne însușim doar și personal ceea ce avem toți virtual în firea lui Hristos, Care a murit pentru toți, deci pentru păcatele tuturor și a înviat pentru a pune în firea Lui înviată, învierea virtuală a tuturor. Iar iertarea nu e actul unei conștiinței a superiorității față de cel pe care îl ierți, ci bucuria de a-l vedea primind iarăși comuniunea cu tine, prin căința de răul ce ți l-a făcut, care îi stingherea această comuniune. Iar Dumnezeu îți ușurează această căință prin jertfa Fiului Său – ca o adevărată căință pentru tine, care antrenează și căința ta.

În această predare și unire deplină a umanității lui Hristos cu dumnezeirea Lui și a Tatălui, care are ca urmare, învierea Lui, e și puterea de unire a lui Hristos cu toți oamenii care vor. Prin aceasta ei primesc puterea de a muri și învia cu El, mai ales prin faptul că umanitatea Lui ne e comună și nouă, nefiind îngrădită într-un ipostas

uman, capabil de a o închide în mod egoist în sine. Ca Dumnezeu, dar și ca ipostas dumnezeiesc al umanității noastre, Hristos este centrul de atracție și de iubire al tuturor. De aceea Hristos, Care S-a scufundat prin pătimire și prin moarte, în numele tuturor, sau ca un centru al tuturor, cu umanitatea asumată în dumnezeirea Sa și a Tatălui, dă într-un anumit fel tuturor celor ce i se alipesc prin credință, puterea de a se scufunda împreună cu El sau de a se „deschide” prin moartea lor, spiritual, lui Dumnezeu, pentru a și învia din aceeași putere a lui Hristos. Așa trebuie înțeleasă afirmația multor oameni duhovnicești, că Hristos însuși e prezent în pătimirea și moartea celor ce cred în El, pătimind și murind, sau scufundându-Se cu ei în dumnezeirea Sa și a Tatălui.

Așa se înțelege, cum e prezent și în toți cei ce suferă de alte greutăți, sau se ostenesc pentru înfrânările altora. Numai din această înțelegere a mântuirii, ca solidaritate a lui Hristos cu noi și a noastră cu Hristos, rezultă importanța ascezei creștine, ca drum spre desăvârșire. Hristos e cu toți, ajutându-i, dacă vor, să înainteze spre Dumnezeu prin răbdarea pătimirilor și înfrânarea de la plăcerile care îl moleșesc și slăbesc pe om în spiritul și voința Lui. De aceea, tot cel ce rabdă pătimirile și se înfrânează de la voluptăți poate spune: „Nu eu, ci Altul (Hristos) rabdă pătimirile în mine (și se înfrânează de la ispite moleșitoare)” (Ana Akimatova, *Requiem*, Editions de Minuit, Paris, 1968, p. 25). În aceasta stă eficiența permanentă a pătimirilor lui Hristos.

Caracterul de jertfă pentru noi al morții Fiului lui Dumnezeu cel întrupat îl exprimă pe scurt Simbolul niceo-constantinopolitan prin cuvintele: „Și S-a răstignit pentru noi”. În calitatea de Fiul lui Dumnezeu făcut om de bună voie, Hristos nu a suferit moartea din necesitate, deci pentru Sine, ci din iubirea culminantă pentru oameni, aceasta având, prin urmare, caracterul exclusiv de jertfă absolută liberă pentru ei. Dar acest caracter l-a putut avea jertfa Lui numai pentru că, deși S-a săvârșit cu trupul, nu a fost a unui simplu om, ci a Fiului lui Dumnezeu cu trupul, sau pentru că Fiul lui Dumnezeu însuși a primit moartea în trupul Său, căpătând prin aceasta o valoare sau o eficiență infinită și permanentă. De aceea, toate explicațiile date pentru participarea Fiului lui Dumnezeu la pătimirea trupului Lui sunt valabile și pentru participarea Lui la moartea cu trupul. Și de aceea, în moartea Lui ca jertfă se vede negrăita prețuire de un grad cum nu se poate mai înalt ce o dă Dumnezeu oamenilor, arătând corespondența ei cu valoarea infinită a jertfei Lui. Iar această valoare e implicată în unitatea divino-umană a Persoanei lui Hristos. Tot în ea am văzut implicată și valoarea pătimirilor Lui pentru oameni. Fiul lui Dumnezeu cel întrupat nu e străin de moartea Lui cu trupul. Tot ce trăiește cu firea Lui umană, trăiește într-un anumit fel Persoana Lui ca întreg.

Fără îndoială, menținem ceea ce am afirmat mai înainte că jertfa nu o poate aduce lui Dumnezeu decât Cel creat din nimic. Numai El poate trăi sentimentul că poate recădea în nimic, dar dacă nu recade, aceasta și-o datorează exclusiv lui Dumnezeu. Deci poate accepta cu încredere amenințarea morții ca intrare în nimic, asigurat prin neîndoielnica lui credință că în clipa în care va înainta cu viața pământească spre nimic, va fi readus ca printr-o nouă creare la o viață înnoită, de Dumnezeu Creatorul, care îl oprește de la căderea în nimicul din care a fost creat, lăsându-i numai trupul să moară, iar sufletul umplându-l de o

viață înnoită. Aceasta se petrece cu cel ce merge la moarte cu atâta încredere în Dumnezeu și cu atâta iubire față de El, încât nu poate admite că Dumnezeu îl va lăsa să cadă cu adevărat în nimic. Primind moartea astfel, retrăiește în readucerea sa cu sufletul la viața reînnoită, cu intensitate, ca răspuns la încrederea și iubirea lui față de Dumnezeu, iubirea Lui care nu-l poate lăsa să cadă în nimic, sau în moartea definitivă. Moartea are ultimul cuvânt numai pentru omul care, nerecunoscând că-și are existența de la Dumnezeu, nu poate crede nici că El îl poate readuce din nimicul în care se prăbușește prin sine, la o nouă viață din puterea creatoare a lui Dumnezeu. Adică numai cel ce neavând iubirea față de Dumnezeu, ca față de Creatorul Său, care l-a creat din iubire, nu poate crede nici că El îl poate ridica din moarte, din aceeași iubire, dar la o viață înnoită pentru încrederea extremă arătată lui Dumnezeu. Dar și pentru acela moartea nu e, pe lângă destrămarea trupului, decât numai extrema sărăcire a sufletului.

Faptul că omul nu primește moartea ca pe ceva firesc arată că nerecunoașterea vieții, ca dar al iubirii și atotputerniciei lui Dumnezeu și că totala neîncredere în Dumnezeu, ca Cel ce nu-l va lăsa să moară definitiv, nu e firească. Astfel, omul respectiv se zbate între neîncrederea că Dumnezeu îl va readuce la viață și între oarecare speranță că va fi scăpat de moarte.

Iisus Hristos a fost liber de această îndoială nu numai pentru că El ca om S-a născut fără păcatul strămoșesc al slăbirii legăturii cu Dumnezeu, ci și pentru că ipostasul umanității Sale supuse morții era însuși Fiul lui Dumnezeu, care trăia deplina siguranță a unirii Sale cu Tatăl, cu care era unit după ființa dumnezeiască. El își cunoștea viața umanității Sale ca dar al Său, ca ipostas dumnezeiesc, deci și puterea Lui, unit după ființă cu Tatăl, de a o readuce din moarte la viață. Fiul trăia și ca om toată iubirea față de Dumnezeu Tatăl, care a adus prin El umanitatea în general și umanitatea Lui la existență și deci o poate readuce o dată ce acceptă moartea din solidaritate cu semenii Săi, care trebuie să moară din pricina păcatului, dar se predă morții cu convingerea că se predă Tatălui, ca să-l aducă din nou la viață, știind că Tatăl va răspunde cu iubirea Lui la iubirea Sa ca om, cu care se predă Tatălui, schimbând direcția morții.

În moartea care, înainte de învierea lui Hristos, părea să aibă ultimul cuvânt, era implicată creațiunea omului și a lumii din nimic de către un Dumnezeu atotputernic și iubitor, precum și refuzul omului de a răspunde iubirii Lui care l-a creat; dar era implicată și puterea Aceluia, care după căderea omului în moarte din pricina despărțirii de El, poate să-l readucă la viață, dacă se întoarce și omul la Dumnezeu. Era implicată crearea omului, ca persoană de neînlocuit, de o Persoană atotputernică și iubitoare, care l-a creat pe om pentru a răspunde iubirii Lui, dar omul nu a răspuns. Iar în învierea lui Hristos vedem descoperit acest sens al morții, dar și schimbarea direcției ei, de la căderea reală într-un accentuat gol al existenței din pricina depărtării voluntare a omului de Dumnezeu, în acceptarea morții cu încrederea că aceasta poate fi o predare a vieții proprii lui Dumnezeu, care nu o va lăsa să se prăbușească nici măcar în sărăcia în care cad oamenii obișnuiți, ci va primi El însuși darul ei reînnoind-o.

Oamenii, care se resemnau cu părerea că moartea lor este definitivă, își căutau o falsă mângâiere în ideea că ei nu se prăbușesc în nimic, ci într-o esență

generală. Dar uităm că aceasta fiind lipsită pentru ei de puterea de a reînnoi existența lor personală și conștientă, tot nimic este. Aceasta e cugetarea panteistă.

Dacă această cugetare ar corespunde adevărului, omul n-ar trebui să se întristeze de moarte ca de ceva nefiresc; în acest caz, omul n-ar fi adus la existență de o iubire, având imprimată în el vrednicia de a fi iubit și pornirea spre iubirea persoanelor cu care a conviețuit. Iubirea, ca și persoana, ar trebui considerate ca niște iluzii amăgitoare, de care e bine să ne eliberăm cât mai repede și fără regrete.

Pentru gândirea panteistă consecventă, persoanele nu se aduc la existență din iubire, deci n-ar trebui să sufere când nu sunt iubite și n-ar trebui să iubească pe alții până la a-și da viața ca jertfă pentru ei. Totul ar trebui tratat cu o totală indiferență, cu o scârbită resemnare, sau cu un indignat refuz de a suporta din necesitate o lege fără sens, căreia i se cere omului totuși, în mod contrazicător, să i se conformeze cu voia. Numai unicitatea și valoarea eternă a fiecărei persoane dă un caracter dramatic morții, ca opusă persoanei, și numai unicitatea persoanelor și fericirea lor în iubirea reciprocă face moartea nefirească, dar îi dă și valoarea de preț imens, pentru scăparea persoanelor iubite, prin suportarea ei pentru ele. Fără valoarea veșnică a persoanei n-are nici un preț moartea uneia pentru alta; ea nu mai poate fi un semn al iubirii, o dată ce, în acest caz, iubirea însăși n-ar avea nici un rost. În panteism nu poate exista moartea ca jertfă. Nu poate exista o noblețe a morții. Persoana învinge moartea ca jertfă și o păstrează ca amintire, ca roditoare a iubirii. E ceea ce s-a petrecut cu moartea atotiubitoare de oameni a lui Hristos.

Esența panteistă nici nu naște din iubire persoane, nici nu creează și re-creează din iubire. Nu cunoaște aceste două sau trei feluri de aducere la existență a unor persoane din iubire. Din ea emană doar forme individuale, trecătoare. Budismul recomandă ferirea de orice sentiment, pentru o liniște care nici ea nu dă nici o asigurare persoanei și nu poate da acesteia o mulțumire veșnică, fiind o consecventă concluzie a panteismului.

Cu cât e mai atotputernică Persoana care aduce la existență persoane din nimic, cu atât se poate vedea mai mult ca motiv al acestui act iubirea liberă a ei față de ele și ca rezultat, iubirea acestora față de ea.

O formă de manifestare a iubirii unei Persoane față de alta este nașterea celei din urmă din prima. Dar Dumnezeu e în stare și de o altă formă de manifestare a dragostei Sale față de alte persoane. E crearea lor din nimic. Aceasta înseamnă ca le poate ridica pe cele din urmă la nivelul Său, fără să le anuleze caracterul de creaturi din nimic, dar manifestându-și în același timp și deplina Lui libertate față de ele. În panteism nu există nicăieri vreo libertate, cum nu există iubire. Existența în El e lipsită de cele două note esențiale ale nobleței și măririi ei: libertatea și iubirea. Ridicarea creaturilor la nivelul Său o realizează Dumnezeu prin îndumnezeirea lor prin har, care nu e fără iubirea și libertatea lui și a lor. Aceasta înseamnă a le ridica la nivelul Fiului Unuia Născut, prin har.

Esența nici nu naște, nici nu creează în mod liber, deci n-are nici o formă de iubire și de manifestare a ei, pentru că lipsindu-i acestea este neliberă și impersonală. Ea numai emană în baza unei legi. De unde e atunci iubirea și libertatea în lume?

Dar Persoana care manifestă iubirea din veci față de Persoana născută de Ea și e iubită din veci de Aceea, poate să nu fie iubită de persoanele pe care

le creează din nimic și în timp. Căci ele nu sunt desăvârșite în existență ca Persoanele dumnezeiești, ci sunt făcute să înainteze în ea, prin legătura tot mai strânsă cu Dumnezeu, în mod liber. De aceea, pot să facă și inversul, necultivând iubirea față de El. Dar când s-a întâmplat aceasta, Persoana creatoare a rămas în iubire față de ele. Însă a folosit un alt mijloc de a câștiga iubirea acestora, anume a trimis pe Fiul Său de o ființă cu Sine, deci cu o iubire de nepierdut, să Se facă și om de o ființă cu oamenii, pentru ca unindu-Se cu ei după ființa asumată, dar rămânând și Fiu al Tatălui, după altă ființă care nu poate pierde iubirea față de tatăl, să le transmită și lor iubirea Sa față de Tatăl, dar să răspândească peste ei și iubirea ce o are Tatăl față de Sine; sau să Se facă Frate cu ei în iubirea comună față de Tatăl și în iubirea comună a Tatălui față de El și ei.

Acesta își arată iubirea desăvârșită față de Tatăl, ca Fiul Unul Născut al Lui, dar fiind făcut și om, o arată în numele oamenilor, făcând din moartea la care sunt supuși ei din pricina păcatului o moarte ca predare a vieții Lui omenești Tatălui în numele lor, pentru ca să le transmită și lor această primire a morții Lui, ca predare a vieții lor, însușită de ei întâi în mod spiritual, apoi la sfârșitul vieții pământești, ca moarte cu trupul, Tatălui, pentru a-și arăta până la capăt iubirea lor față de Tatăl, împreună cu Fiul Unul Născut.

Iată de ce numai Persoana dumnezeiască a Fiului Unul Născut, făcută om, putea să se aducă cu maximum de iubire Tatălui, pentru ca această jertfă să fie văzută și ca jertfă deplin iubitoare a lor și chiar să-i atragă și pe ei în această pornire de predare a vieții lor, ca jertfă iubitoare Tatălui. Numai Persoana Fiului putea trăi cu toată claritatea provenirea din nimic a umanității Sale și înaintarea ei spre El cu voia Lui, dar și aflarea la fundamentul ei a lui Dumnezeu Creatorul în Sine însuși, ca Fiu al Tatălui și unind cu Sine pe Tatăl Său. El a trăit simțirea morții ca un Om real, dar și ca o liberă și totală dăruire Tatălui, ca nici un alt om. În această dăruire s-a convertit în El moartea în trăirea intensă și atotluminoasă a dumnezeirii Sale și a puterii care i-a creat umanitatea și i-o va aduce, prin predarea ei Lui, la o viață nouă. El a primit moartea ca să primească din nou viața umanității Sale din Dumnezeu, reînnoită. Mai precis, trăirea dumnezeirii Sale filiale a imprimat umanității Sale trăirea morții, ca dăruire filială către Tatăl. Iar aceasta i-a adus învierea, ca iubire a Tatălui față de Fiul făcut om. El a putut trăi astfel desăvârșit acceptarea totală a predării ca om Tatălui, pentru că a trăit în aceasta voința de a se dăruie total lui Dumnezeu. Dar chiar în această voință a Sa ca om de a se dăruie Tatălui, El a trăit totodată cel mai deplin omenescul Său, capabil să se dăruiască total lui Dumnezeu, deci revenit în legătura cea mai strânsă cu Dumnezeu și de aceea primind de la El umanitatea reînnoită și eliberată definitiv de moarte și ca centru al noii umanități, pentru toți oamenii care vor voi.

Nici o persoană pur omenească nu se putea aduce ca o astfel de jertfă de viață cauzatoare și nici o Persoană pur dumnezeiască nu se putea aduce jertfă murind. Hristos S-a putut aduce o astfel de jertfă sau a putut fi jertfa și Arhiereul mântuirii reale, numai pentru că a fost Fiul cel prea iubit al lui Dumnezeu, sau cea mai iubită de Dumnezeu și mai iubitoare Persoană, purtătoare de fire omenească, pentru a fi și jertfa cea mai iubită de Dumnezeu și cea mai iubitoare de Dumnezeu și ca a omului. E ceea ce e valabil și pentru calitatea Lui de Învățător sau de Prooroc. Numai pentru că a fost Fiul lui Dumnezeu purtător de umanitate, a putut fi Arhiereul și jertfa deplinei

iubiri de Dumnezeu și de oameni și ca atare Mântuitorul lor, dar și Învățătorul și Proorocul desăvârșit și veșnic pentru oameni, înalțând pe oameni veșnic spre culmea umanității Sale, cel mai propriu mediu comunicant și chip realizat al dumnezeirii. Fără Hristos, Dumnezeu-Omul, oamenii n-ar avea perspectiva realei înaintări în infinitul cunoașterii și comunicării cu Dumnezeu și realizarea din El, pentru depășirea monotoniei unei lumi supusă unor legi, care o țin în continua repetiție, nici perspectiva scăpării de pătimiri și de moarte și a unei vieți de comuniune desăvârșită și fericită. Fără Hristos n-ar dura persoanele de neînlocuit în veci.

Nici o persoană simplu omenească nu putea da oamenilor învățătura unei vieți desăvârșite, pentru o viață fără de sfârșit, pentru că nu are în sine conținutul existenței desăvârșite. Și nici o Persoană pur divină nu putea da oamenilor o astfel de învățătură, în forma accesibilă lor și practicabilă de ei și putința împlinirii ei în viața lor, arătându-le-o împlinită chiar în El ca om, ca viață de desăvârșită comuniune cu Dumnezeu și cu semenii.

Numai Fiul lui Dumnezeu făcut om a putut fi puntea reală de comunicare între Dumnezeu și oameni, ca Arhiereu și jertfă de Sine și ca Învățătorul și Proorocul perspectivei de înaintare a oamenilor veșnic în desăvârșire și în fericirea comuniunii cu Dumnezeul existenței plenare, în desăvârșită comuniune și între ei înșiși. El a realizat vârful umanității, pentru că a făcut-o parte a Absolutului dumnezeiesc personal.

Să dăm unele texte din Sf. Scriptură, despre caracterul de jertfă al morții lui Hristos, adusă de El însuși, înainte de a purcede la analiza lor. Mai întâi însuși Hristos pune în legătură arătarea Sa în lumină pe muntele Tabor cu moartea pe care va avea să o suporte și cu învierea Sa (*Matei XIV, 22, 24; Marcu, IX, 9; Luca IX, 22, 31*), ceea ce înseamnă că prin moarte va trece la înviere și la schimbarea trupului Său în trup strălucitor de slavă, deci că moartea Lui nu va fi ca orice altă moarte o golire extremă de viață, ci o umplere de viață superioară dumnezeiască, nepieritoare și iradiantă din pricina belșugului spiritual al dumnezeirii Lui. E o ridicare a trupului la culmea destinației lui de mediu, penetrat de viața spirituală fără sfârșit, sau a materiei de a nu rămâne în pura ei materialitate, la treapta de organ atotfrumos și luminos al funcțiilor spiritului. La Luca se spune că Moise și Ilie, care s-au arătat în lumină lângă Hristos pe Tabor, vorbeau despre sfârșitul pe care avea să-l împlinească (Hristos) la Ierusalim, deci cu voia lui (*Luca IX, 31*). Proorocii principali din Vechiul Testament, care anunțaseră venirea și lucrarea lui Hristos dintr-o comunicare cu El, Cuvântul neîntrupat, vedeau acum ceea ce le spusese Cuvântul neîntrupat despre întruparea Sa și în comunicarea cu El de acum, aflau de la El în mod precis care va fi sfârșitul operei Lui mântuitoare pe pământ: moartea la Ierusalim și învierea. Și o comunicau aceasta Apostolilor, arătând continuitatea proorocirii lor de mai înainte cu ceea ce se arată acum în mod deplin convingător pe Tabor, adevărindu-se că Hristos e Dumnezeu cel întrupat, proorocit de ei, și cu ceea ce se va întâmpla ca încheiere a lucrării Lui ca Dumnezeu întrupat. Prin aceasta Apostolii înșiși erau încredințați că pământul a fost unit cu cerul prin Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, că Omul Hristos e Dumnezeu Cuvântul și ca El unește prin aceasta prezentul și viitorul cu trecutul, sau pe toți cei ce au crezut și vor crede în El. Cerul se arată unit cu pământul, nu numai prin faptul că Cel ce se arăta în trup pe Tabor e Fiul lui Dumnezeu venit pe pământ, ci și prin anunțarea că El va trece iarăși la cer, dar nu fără trupul asumat, ci cu el, dar trecut

prin moartea ca jertfă la înviere. De altfel, chiar Schimbarea la Față lega prezentul cu viitorul eshatologic, iar prin prezența proorocilor, și cu trecutul. Toată istoria se prezenta ca o unitate, în rostul ei adânc pe Tabor. Ea se prezenta având ca axă dinamică pe Hristos, care înainte de întrupare a pregătit-o pentru aceasta prin prooroci, ca întrupat a dat învățătura desăvârșirii și a adus jertfa eliberării de pătimiri și de moarte, iar ca înviat va conduce umanitatea spre însușirea de către ea a stării de nepătimire și de viață a învierii în veșnicie.

Cu puțin înainte de istorisirea Schimbării la Față, Evangheliile prezintă pe Iisus, începând să vorbească despre moartea ce I se va pricinui de către arhieriei și cărturari, urmată de înviere, ca despre cele ce sunt rânduite cu bun rost de Dumnezeu, deci nu ca despre o moarte obișnuită. Căci îi spune lui Petru, care îi cere să evite această moarte: „Mergi înapoia Mea. Sminteală Îmi ești, că nu cugești cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor“ (*Matei XVI, 21, 23; Marcu VIII, 33*). Se vede de aci că moartea Lui a fost rânduită de Tatăl și acceptată de El, făcând din ea mijlocul de trecere spre învierea Lui și de mântuire a oamenilor. Aceasta o arată Hristos, întâmplându-se și cu cei ce-l vor urma Lui, primind crucea: „Dacă cineva vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie. Că cel ce va voi să-și scape viața, o va pierde, iar cel ce își va pierde viața pentru Mine, o va avea“ (*Matei XVI, 24-25; Marcu VIII, 35*). Evanghelistul Luca spune că aceste cuvinte, prin care prevestea moartea Sa ce trece spre înviere și făgăduia viață veșnică, celor ce-și iau crucea, urmând Lui și renunță la viața de aici, le-a spus Domnul ucenicilor cu opt zile înainte de Schimbarea la Față (*Luca IX, 22-24, 28*). Prin ele, Hristos vestește că moartea Lui și moartea celor ce-i urmează Lui a încetat să mai fie o sărăcire extremă de viață, devenind o întoarcere la plinătatea vieții, adică la viața în Dumnezeu.

Aceasta nu face decât să confirme cele ce le-am spus în paginile de mai înainte, că moartea lui Hristos Îl trece pe El ca om la viața care dă și morții celor ce se alipesc de El rostul de renunțare la îngustarea în eul propriu și în plăcerile trecătoare din viața pământească și de scufundare, prin comuniune, în izvorul personal nesfârșit al vieții și al iubirii, ceea ce echivalează cu primirea vieții ca infinitate a bunătăților dumnezeiești sau supreme. Căci în aceștia se sălășluiește încă în timpul vieții pământești Hristos cu „lărgimea, lățimea, lungimea și adâncimea și cunosc iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, umplându-se de toată plinătatea lui Dumnezeu“ (*Efesenii III, 17-19*).

Hristos spune și mai direct că moartea Lui e „ceasul“ în care va fi proslăvit de Tatăl ca om, „cu slava pe care am avut-o la El ca Dumnezeu, înainte de a fi lumea“ (*Ioan XVII, 1, 5*), adică înainte de a se fi coborât la relația cu o materie netransfigurată, o dată ce prin moartea trupului format din ea și prin învierea la trupul înviat, va urca și materia sau trupul din ea, la desăvârșita ei transparență pentru dumnezeirea Lui cea dinainte de acea coborâre. Iar această proslăvire spune că Îi va veni de la Tatăl pentru că El însuși a pregătit, prin eliberarea de pătimire sau prin înduhovnicirea trupului Său și prin primirea morții acestui trup, capacitatea lui și a materiei, actual în El și virtual în ceilalți, și îndeobște de a fi mediu transparent al Treimii în general și a Lui în special, pentru a se arăta așa cum a fost înainte de a fi coborât la relația cu o lume netransfigurată și de a lucra în ea ca atare. O dată ce materia trupului lui Hristos s-a scufundat prin moarte în dumnezeirea Fiului și a Tatălui, slavă dumnezeiască ce o primește ea pentru veci și de aceea și iradiază din ea, e viața dumnezeiască care se

va arăta din nou din El, dar acum prin trup. Proslăvirea aceasta va fi întâi a Fiului cel întrupat, dar o va avea prin El și Tatăl, întrucât moartea pentru care S-a hotărât Fiul, ca jertfă adusă Tatălui, e și spre lauda Tatălui, care L-a trimis pe Fiul Său la această lucrare pentru lume. În acest sens Fiul nu mai e în lume. Dar într-un fel nu mai sunt nici cei prin care El va continua lucrul Lui în lume, căci lumea îi urăște, dar în alt fel ei totuși continuă să fie în lume, cu scopul de a o ridica din starea de „lume“. „Eu le-am dat cuvântul Tău, și lumea i-a urât, pentru că nu mai sunt din lume, precum Eu nu sunt din lume“ (*Ioan XVII, 14*).

De aceea, Hristos declară că de proslăvirea ce o va primi El, va face parte și celor ce Îl vor iubi și ei pe Tatăl ca și El prin jertfa Sa, și Îl vor iubi și pe El pentru jertfa Lui (*Ioan XV, 10, 17; XIII, 14; XIV, 21*). Căci spune ucenicilor: „În casa Tatălui Meu sunt multe locașuri... Și dacă mă voi duce și voi găti vouă loc, iarăși voi veni și vă voi lua la Mine, ca unde sunt Eu și voaisă fiți“ (*Ioan XIV, 2-3*). Deci ucenicii, deși nu mai aparțin spiritual lumii acesteia supuse morții, ca sărăcire extremă de viață, rămân în lume, înainte de a primi moartea care-i trece la viață, pentru a propovădui Cuvântul Domnului și a se jertfi ca El. De aceea spune și lui Toma: „Unde Mă duc Eu, tu nu poți veni acum, dar mai târziu Îmi vei urma“ (*Ioan XIII, 36*).

Din toate rezultă că El ridică, prin mărturisirea Tatălui și prin iubirea Lui pe pământ până la moarte, umanitatea Sa la o slavă dumnezeiască, pentru ca să urce la ea și pe cei ce Îi imită exemplul; sau El e într-un fel prezent încă de pe pământ și în aceia, ca să-i ducă prin moarte la deplinătatea slavei Lui. El ne face parte de mântuire, ca slavă veșnică a noastră, întrucât ridicând umanitatea Sa la această slavă prin mărturisirea și iubirea Tatălui pe pământ și prin moartea ce o primește pentru această iubire și mărturisire, vine în noi și lucrează în noi, cât suntem încă pe pământ, ca să ne dea putere să urmăm Lui.

Sf. Apostol Pavel vede iarăși moartea lui Hristos urmată de slavă, întrucât, făcându-Se om a primit-o dintr-o smerenie, care prețuia pe Dumnezeu și pe semenii Săi, mai mult decât viața Sa pământească. El leagă deci, de asemenea, de slava la care ajunge Hristos prin moarte slava la care pot ajunge și oamenii, dacă practică o smerenie prin care nu caută slava deșartă, ci-l socotește pe altul, mai de cinste decât pe sine și de o mare însemnătate, fiind responsabil în fața lui Dumnezeu pentru el. Viața veșnică îmi vine prin alții și în ultima instanță de la Dumnezeu, prin iubirea mea față de ei în Dumnezeu și prin iubirea lor ca răspuns, căci astfel sunt gol. Eu trebuie să mor mie din dragoste pentru Dumnezeu și pentru alții uniți cu El, ca să nu mă mai definitivez prin moarte într-un eu golit de viață, fiind separat de Dumnezeu și de semenii, cărora mă deschid și care mi se deschid, numai recunoscând împreună pe Dumnezeu, ca izvorul comun nemărginit și atotgeneros al vieții și al iubirii, prin acceptarea comunicării cu El și între noi. De aceea, nu după moarte vine preainălțarea lui Hristos ca o răsplată, cum nu după iubirea până la moarte față de Dumnezeu și față de alții devine viața lor viața mea, ci chiar într-o astfel de moarte, ca întâlnire cu Dumnezeu și cu semenii în iubirea maximă, țâșnește viața, cum a țâșnit sângele dătător de viață din coasta trupului mort sau total dăruit al lui Hristos. Căci spune Sf. Apostol Pavel: „Împliniți bucuria mea, având aceeași iubire, un suflet, aceeași cugetare. Nu faceți nimic din slavă deșartă, ci cu smerenie, unul pe altul socotindu-l mai de cinste decât pe sine însuși... Cugetați la voi la fel ca și Hristos Iisus, care în chipul lui Dumnezeu fiind... s-a deșertat pe Sine, chip de rob luând și întru asemănarea

oamenilor făcându-Se până la moarte, și încă moartea pe cruce. Pentru aceea și Dumnezeu L-a preaînălțat pe El și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume... Drept aceea toate le faceți... ca să fiți fără prihană și curați, fii ai lui Dumnezeu neîntinați" (*Filip. II, 2-9, 15*). Dar în mod direct e numită jertfă pentru oameni moartea lui Hristos, care I se aduce Lui ca om o dată cu intrarea în Sfânta Sfintelor, dar nu ca să se bucure numai El de această intrare, ci ca să obțină veșnica răscumpărare pentru oameni. Dacă în Vechiul Testament jertfele de animale erau mai mult un chip al intrării lui Hristos ca om în starea de jertfă la inima lui Dumnezeu, Hristos intră în mod real ca jertfă în fața imediată a lui Dumnezeu și prin El orice persoană omenească care voiește, intră cu aceeași dragoste, ca jertfă în fața lui Dumnezeu, fiind primit cu aceeași dragoste de Tatăl. Sfânta Sfintelor e această culminantă apropiere de Dumnezeu, în care ajunge Hristos ca om și cu El orice frate al Lui întru umanitate. Dăruirea totală de Sine e înălțarea supremă, până în fața lui Dumnezeu. Cine face aceasta are de fapt experiența lui Dumnezeu, a supremei iubiri personale primitoare a Lui. Dar Cel care ne ajută să intrăm acolo este Hristos ca om, care e și Dumnezeu. Căci El intră acolo ca o jertfă de Sine preacurată, liberă de orice reținere, ca o jertfă netrecătoare. De aceea nu trebuie să repete jertfa Sa, cum se repetau jertfele din Vechiul Testament, pentru că o jertfă mai curată, mai totală ca aceasta nu se poate aduce și la inima Tatălui nu se poate intra cu vreo altă jertfă. El stăruie conștient în dragostea culminantă față de Tatăl, ca jertfă a Fiului Lui, bucurându-Se de primirea ei cu aceeași dragoste culminantă, împreună cu toți cei ce se alătură stării de jertfă a Lui, împărtășindu-Se de ea. El trăiește în această stare, revărsându-Se în El ca om neîncetat toată viața dumnezeiască, pe care o face să curgă și în toți cei ce mor la fel cu Hristos din puterea Lui de dăruire, ieșiți din starea egoistă ce se vrea existând de sine, separat de Dumnezeu și de semenii lor.

Se spune adeseori că toate trec. În realitate, nimic nu trece. Toate faptele, gândurile, imaginile lumii, simțirile care au ca subiecte persoanele se imprimă pentru veci în ele, bucurându-le sau chinându-le. Persoanele sunt ecranele vii și modificabile, în care s-au imprimat toate cele făcute de Dumnezeu și făcute de ele și petrecute cu ele, comunicându-și-le reciproc în veci. Așa înțelegem cum moartea lui Hristos ca jertfă rămâne în El ca bucurie pentru El și Tatăl, hrănind pe toți care voiesc cu o stare de jertfă identică, care bucură pe Dumnezeu și pe toți și în primul rând pe ei înșiși. Moartea ca jertfă este și ea un izvor de bucurie veșnică pentru cel ce a adus-o și pentru cei pentru care s-a adus.

Valoarea negrăită a jertfei lui Hristos pentru toți și pentru veci se explică din următoarele caracteristici deosebite ale ei: a) din faptul că nu e jertfă de animale, ci jertfa omului conștient de valoarea negrăită, față de cea de animale; b) din faptul că Cel ce o aduce nu aduce pe altul, ci Se aduce pe Sine însuși, deci e și preot și jertfă și nu are jertfa ca obiect; c) din faptul că Cel ce Se aduce este cu totul curat, deci nu Se aduce jertfă pentru Sine, dintr-un fel de interes personal, ci dintr-o desăvârșită dragoste pentru alții și pentru Dumnezeu; un om obișnuit se poate aduce și el jertfă pentru alții, dar în fond el nu poate evita moartea; d) din faptul că Cel ce o aduce ca om este totodată Fiul lui Dumnezeu, dând prin aceasta jertfei aduse o valoare infinită; căci Cel ce Se aduce ca om e totodată Dumnezeu, sau mai precis Fiul lui Dumnezeu, sau tot ce poate fi mai scump lui Dumnezeu Tatăl; prin aceasta primește ca răspuns

toată iubirea, pe care o poate primi un Fiu de la Tatăl Său, pe seama umanității Sale, prin care se aduce jertfă și a umanității tuturor pentru care se aduce.

Prin toate aceste caracteristici, jertfa lui Hristos este jertfa iubirii supreme, iar El Arhiereul desăvârșit, o dată ce aduce jertfa desăvârșită. Dacă în jertfa adusă de orice preot sau arhiereu se manifestă depășirea grijii de sine și îndreptarea spre Dumnezeu, din grija față de oameni, în jertfa lui Hristos această depășire atinge treapta supremă. Hristos e Arhiereul suprem. El Se jertfește pe Sine însuși exclusiv pentru oameni și El obține de fapt victoria asupra morții pentru oameni de la Dumnezeu, pentru că Se dă pe Sine însuși lui Dumnezeu ca jertfă cu totul curată și nu numai ca om, ci ca însuși Fiul Cel prea iubit al Tatălui făcut om, cu iubirea cea mai afectuoasă de Fiu al Tatălui, devenită iubire a omului. „Astfel de Arhiereu se cuvenea nouă să avem: sfânt, fără de răutate, fără de prihană, osebit de cei păcătoși și fiind mai presus de ceruri (de îngeri). El nu mai are în fiecare zi nevoie să aducă jertfă, ca arhiereu, mai întâi pentru păcatele Sale, apoi pentru ale poporului, căci a făcut aceasta o singură dată, aducându-Se jertfă pe Sine însuși“. Căci Arhiereul acesta e însuși Fiul care Se dă pe Sine desăvârșit în veacul veacului. Ca urmare a acestei jertfe „Îl avem de El, Arhiereul care S-a așezat de-a dreapta tronului în ceruri, slujitor altarului și cortului celui adevărat, pe care L-a zidit Dumnezeu și nu omul“ (Evr. VIII, 26-29, 1-2).

Jertfa L-a făcut pe Hristos ca om atât Arhiereu cât și Împărat, care „șade“ (domnește) de-a dreapta Tatălui. Ca Arhiereu, El e Slujitor al cortului nefăcut de mână omenească. Acest cort nu poate fi decât umanitatea Sa, în care S-a sălăsluit Fiul lui Dumnezeu și care e pe treapta cea mai înălțată către Dumnezeu, fără să fie ea însăși Dumnezeu. Căci omul, chiar și ca trup însuflețit, e templu al lui Dumnezeu (I Cor. III, 16; VI, 19). Prin om sfințește Dumnezeu toată creațiunea și toată creațiunea aduce laudă conștientă lui Dumnezeu. Dar Hristos nu numai slujește lui Dumnezeu Tatăl în umanitatea Sa, ca într-un templu menit să cuprindă toată umanitatea, ci și împărățește în ea, după ce a ridicat-o în Sine la dreapta Tatălui, umplând-o și pe ea de slava Sa de Fiu al Tatălui, având legată de ea toată umanitatea. Iar având umanitatea ca templu în care slujește și împărățește plin de slavă, umplând-o și pe ea de slava Sa, S-a făcut Mijlocitor între ea și Dumnezeu Tatăl.

Hristos însuși a spus despre trupul Său: „Veți dăruia templul acesta și în trei zile îl voi ridica... Iar El vorbea despre templul trupului Său“ (Ioan II, 19, 21). Iar despre calitatea oricărui om credincios de a fi templu al lui Dumnezeu, mai dăm din Sf. Apostol Pavel, în afara locurilor amintite (I Cor. III, 16-17, 19), cuvântul: „Căci noi suntem templu al Dumnezeului celui viu, precum Dumnezeu însuși a zis: Voi locui în ei și voi umbla în ei“ (II Cor. VI, 16).

Dacă suntem templu al lui Dumnezeu, trebuie să slujim lui Dumnezeu în noi înșine, făcuți locaș lui Dumnezeu, dar fiind și subiecte în el. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut și El, ca om, templu lui Dumnezeu și Subiect în El, deci slujește și El în acest templu al lui Dumnezeu. Și întrucât S-a făcut ca om de o ființă cu noi, suntem și noi temple, care-L avem pe El nu numai ca templu mai cuprinzător, ci și ca Subiect, care slujește și El în noi Tatălui ca om, prezentând totodată umanitatea noastră împreună cu a Lui ca o veșnică jertfă. Omul obișnuit e subiect al templului său și slujitor în el, dar se și aduce în sine, pe sine, jertfă lui Dumnezeu. Hristos este nu numai acestea, ci și Cel ce primește închinare în acest templu omenesc al Său și al nostru, ca Împărat veșnic, sau ca Dumnezeu de o ființă cu Tatăl.

Pe de altă parte, Hristos a trecut „prin cortul (sau prin templul) cel mai mare și mai desăvârșit (care este El însuși ca om), nu făcut de mână“, adică nu din natura exterioară; și a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, „cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare“ (*Evr.* IX, 11-12). Sau, pe de o parte, a trecut prin umanitatea Sa până în fața lui Dumnezeu, care este în Sfânta Sfintelor, pe de altă. Sfânta Sfintelor face și ea parte din acest cort, adică din umanitatea Sa și a noastră. Prin moartea Sa, cu jertfa Sa a trecut până la vârful umanității, care se află în fața lui Dumnezeu. Dar El n-a ieșit totuși din umanitatea Sa, căci atunci n-ar mai fi fost El ca om, care s-a prezentat lui Dumnezeu, dar a ajuns în cea mai adâncă parte a ei, sau la marginea ei creată din nimic în fața lui Dumnezeu, care e mai tare ca nimicul sau ca moartea și nu-l lasă să cadă în nimic sau să rămână în moarte, ci îl readuce la o viață reînnoită. Prin aceasta trăiește în gradul suprem dependența umanității exclusiv de Dumnezeu. Intrând El astfel în fața lui Dumnezeu Creatorul, ne ajută și pe noi să trecem până suntem pe pământ prin jertfirea noastră spirituală, iar la sfârșitul vieții prin moartea cu trupul, la vârful dumnezeiesc, dar și la marginea existenței noastre create din nimic, ca să ne simțim întru totul dependenți și readuși la o existență cu totul plină de El, dacă am crezut în El. În acest caz am părăsit orice amăgire că am avea existența prin noi înșine, sau într-o esență netrecătoare, dar impersonală; scăpăm de orice opacitate în privința existenței noastre. Hristos a avut înainte de moarte siguranța că va ajunge cu umanitatea Sa în fața Tatălui. Căci El, care S-a făcut prin jertfă templu desăvârșit al Său, S-a făcut prin ea și slujitor sau Arhiereu Mijlocitor veșnic către Dumnezeu, intrând în partea cea mai dinlăuntru a acestui templu, sau la altarul Lui, adică în locul cel mai înălțat spre Dumnezeu (*Evr.* VIII, 2), care e totodată și șederea „la dreapta tronului lui Dumnezeu“ (*Evr.* VIII, 1). Cel ce aduce cea mai desăvârșită jertfă pentru oameni, Se arată a fi nu numai Arhiereul lor veșnic, ci și Împăratul lor.

Ca Arhiereu, El reconciliază prin jertfa Lui pe oameni cu Dumnezeu și între ei, desființând prin ea dezbinarea de Dumnezeu și între ei, sau orice vrăjmășie egoistă. Dacă înainte de El, fiind dezbinați între noi, nu puteam fi uniți nici în Dumnezeu, fiind departe de El, prin jertfa Lui s-a desființat vrăjmășia, având „și unii și alții intrarea la Dumnezeu“. O spune aceasta Sf. Apostol Pavel: „Acum însă, fiind în Hristos Iisus, voi care erați altă dată departe, v-ați apropiat prin sângele lui Hristos, căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două lumi (cerească și pământească) una, adică a surpat peretele din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmășia în trupul Său, ca întru Sine pe cei doi (doi indivizi, două porniri contrare în același om) să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea, și să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un singur trup prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia... că prin El avem și unii și alții apropierea către Dumnezeu într-un Duh“ (*Efesenii* II, 13-18). De o unificare atotcuprinzătoare, ca efect al jertfei lui Hristos, vorbește Apostolul în alt loc: „Căci în El ca om a binevoit Dumnezeu să locuiască toată plinătatea (dumnezeirea) și printr-Însul toate să le împace cu Sine, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El în sângele crucii Lui“ (*Colosenii* I, 19-20). Dumnezeu le aduce la unitate sub autoritatea Sa ca Împărat, prin jertfa Sa, sau prin slujirea Sa de Arhiereu. Aceasta era de neînțeles pentru păgâni și chiar pentru iudei. Iudeii, care căutau semne, nu înțelegeau că, prin iubirea până la jertfă, câștigă Dumnezeu mai mult inimile creaturilor. De aceea credeau că nu putea fi Dumnezeu cel ce a acceptat

crucea. Iar elinii căutau ca singură înălțare a omului Înțelepciunea. Însă „noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: iudeilor sminteală, iar păgânilor nebunie... iar pentru noi puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu. Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât înțelepciunea oamenilor și slăbiciunea lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria lor“ (*I Cor. I, 23-25*).

Astfel, Hristos ca Împărat e totodată Hristos ca Arhiereu, sau slujitor până la jertfă. Și așa trebuie să fie toți în Împărăția lui Dumnezeu întemeiată de Fiul cel întrupat: „Știți că cârmuitorii neamurilor domnesc peste ele și le stăpânesc. Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi vrea să fie mare, să fie slujitorul vostru... După cum și Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci să slujească și să-Și dea sufletul Său răscumpărare pentru mulți“ (*Matei XX, 25-28*). Iată cum se opun cuvântului lui Hristos cei ce resping azi crucea lui Hristos, pe motiv că lui Hristos nu i-a plăcut crucea și nu vrea să i se amintească de ea. Hristos e „mare“ slujind, sau e Împărat, pentru că e Arhiereu, care Se aduce pe Sine însuși ca jertfă. E Împărat prin iubirea până la jertfă. Învățătura aceasta s-a păstrat cu fidelitate în Biserică, care-i dă lui Hristos numele de Pantocrator, sau Atotțiitor și Stăpânitor, dar prezentându-L în veșminte de Arhiereu, în cupola centrală a locașurilor bisericesti, ca pe Unul ce le cuprinde și le unifică pe toate.

Biserica urmează în aceasta Apocalipsei, care prezintă pe Hristos ca Miel înjunghiat la dreapta tronului, deci ca Arhiereu identic cu jertfa și ca Împărat unificator al creației în jurul Său, ca Biserică. Apocalipsa ne prezintă prin aceasta Biserica, așa cum era cugetată la începuturile ei și în perspectiva ei până la sfârșitul timpului. E Biserica ce laudă pe Hristos, Arhiereul și Împăratul în cântările ei conforme cu învățătura dată de El însuși. Biserica Îl laudă pe Hristos și ca Proorocul ce deschide cartea întregului viitor, prin faptul că S-a făcut Mielul, sau Arhiereul și jertfa de răscumpărare a oamenilor. Căci în această calitate a îndreptat spre mântuire o parte din oameni, arătându-i pe ceilalți nu ca având să se topească într-o esență impersonală, ci să se chinuiască veșnic în focul necomuniunii.

Apocalipsa prezintă de fapt pe Hristos ca Mielul înjunghiat care împărtășește șezând la dreapta Celui ce Se află pe tron și luând cartea viitorului și deschizând pecețile ei. Dar Apocalipsa arată și mai mult recunoașterea Mielului ca Împărat și Prooroc, prin închinarea ce I-o aduc cei 24 de „presbiteri“, care nu sunt simpli „bătrâni“ de vârstă. Din aceștia, 12 pot reprezenta pe preoții dintre evrei, iar 12 pe cei dintre neamuri. Ei nu sunt numiți *iereis* pentru a-i deosebi de preoții leviți din Vechiul Testament, condiționați de apartenența la o seminție, căci primesc o binecuvântare, sau o hirotonie, de la Apostoli și de la urmașii lor și prin aceștia de la Duhul Sfânt al lui Hristos. Acești „presbiteri“ țin în mâinile lor alăuta și înalță Mielului un cântec de slavă. Dar ținând în mâinile lor și cupe cu tămâie, care sunt rugăciunile sfinților, și laudând jertfa Mielului, îl proslăvesc în mod deosebit ca Arhiereu. Propriuzis prin arhierie S-a făcut Hristos și Împărat și Prooroc, arătându-Se că singur Cel ce se jertfește, împărățește cu adevărat peste cei pentru care se jertfește și îndrumă viitorul lor, cu voia lor, ca Prooroc care nu numai prevestește, ci în parte și stăpânește viitorul. Ba îi face și pe acești „presbiteri“ împărați și preoți, asemenea Lui și din puterea Lui (*Apoc. VI, 8*). Căci cel ce se jertfește din puterea lui Hristos pentru alții, e și el preot al lui Dumnezeu și devine stăpân peste patimile ce-l robesc și-i povățuiește și întărește și pe alții spre aceasta. Și în aceasta stă desăvârșirea.

Acești „presbiteri” cântau Mielului o cântare nouă, zicând: „Vrednic ești să iei cartea și să deschizi pecetea, căci ai fost înjunghiat (deci n-au dreptate cei care spun că lui Hristos nu-I convine să I se amintească de crucea pe care a pătimit) și ai răscumpărat lui Dumnezeu cu sângele Tău oameni din toată seminția și limba și poporul și neamul; și i-ai făcut Dumnezeului nostru împărați și preoți și vor împărați pe pământ” (*Apoc. V, 9-10*).

Această înțelegere, ca și cea din *Epistola către Evrei*, prezintă în întregul ei Biserica rugătoare și slăvitoare a lui Hristos, Care prin jertfa Lui șade ca Împărat și Prooroc la dreapta Tatălui. Ea e înfățișată prin cei 24 de „presbiteri”, care reprezintă totalitatea preoților Bisericii. Ei aduc rugăciuni și laude Mielului, în numele tuturor credincioșilor, care sunt făcuți și ei preoți și împărați împreună cu El, înălțând rugăciuni asociate la jertfa Lui și arătându-se ca împărați eliberați de El de păcat și de patimi, prin participare la arhieria și demnitatea împărătească a lui Hristos ca om, adică prin unirea cu Hristos, ridicat prin jertfe la aceste demnități. Ei sunt prin aceasta sfinți, cum îi numește și Sf. Apostol Pavel în *Epistolele* sale și rugăciunile lor sunt numite „rugăciunile sfinților”. Căci jertfa sfințește sau devine sfântă, întrucât e predată Lui și primită de Dumnezeu.

Dar deosebiți de ei sunt cei 24 de „presbiteri”, care prezintă Mielului rugăciunile lor. Așa cum Hristos, deși e Fiul lui Dumnezeu egal cu Tatăl, totuși se face Mijlocitorul către Tatăl al oamenilor cu care este de o ființă, așa primesc și preoții rolul de mijlocitori ai rugăciunilor fraților lor, prin care activează în mod văzut calitatea de Mijlocitor a lui Hristos prin harul Lui. Oamenii trebuie să simtă nu numai unirea cu Hristos, ci și rolul Lui de Mijlocitor, prin mijlocirea trăită a preoților. Și dat fiind că nu-l pot trăi pe Hristos ca Mijlocitor vizibil, li s-a dat să-I simtă mijlocirea Lui, adică faptul că nu ei înșiși își obțin mântuirea, ci prin preoți, ca mijlocitori văzuți. Dar rugăciunile preoților sunt însoțite și întărite și de rugăciunile îngerilor și ale mulțimii credincioșilor. Toți strigă către Hristos direct, dar nu trebuie să uite nici de faptul că mântuirea lor se datorează mijlocirii Mielului și mijlocirea aceasta se arată prin preoți. Ei aduc laudele lor împreună cu milioanele de îngeri din jurul tronului, deci toată Biserica văzută și nevăzută. Chiar creația neînsuflețită, influențată de credincioșii sfințiți, aduce prin sensul descoperit pe care-l primește prin Hristos, lauda Mielului-Împărat. „Și toată zidirea care este în cer și pe pământ și sub pământ și în mare și toate câte sunt în acestea le-am auzit zicând: Celui ce șade pe tron și Mielului fie binecuvântarea și cinstea și slava și puterea, în vecii vecilor” (*Apoc. V, 13-14*). Dacă Hristos S-a descoperit ca Împărat, toată creația trebuie să-L laude.

Dar n-ar fi ajuns ca om Împărat Cel ce S-a jertfit, dacă n-ar fi totodată Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, adică dacă n-ar fi adus El însuși jertfa cu trupul și deci dacă n-ar fi El însuși și Arhiereu în veci. Avem în aceasta suprema smerenie (*kenoză*) a lui Dumnezeu, în întruparea ca om și în jertfirea de Sine, săvârșită în această calitate, dar și suprema înălțare spirituală dată omului prin această smerire a Fiului lui Dumnezeu, întrecând în amândouă privințele orice smerire și înălțare de care e capabil omul. Aceasta ne umple de uimire și de sentimentul neputinței de a o exprima. Dar uimirea aceasta, fiind plină de conștiința că cel ce se jertfește cu trupul e însuși Împăratul împăraților, ne umple totodată de frică, chiar în fața smereniei Lui. Nu face prea mult pentru noi, care

suntem nimic prin noi înșine, Împăratul, Care e Stăpân peste toți împărații și domnii pământului? Nu suntem oare supuși osândeii dacă o disprețuim? Nu disprețuim suferința Lui pentru noi?

Aceasta o spune *Triodul Bisericii Ortodoxe*, în *troparul glas 5 din Slujba Sfintelor Patimi*: „Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cutremur și nimic pământesc întru sine să nu cugete: că Împăratul împăraților și Domnul domnilor merge să Se înjunghie și să Se dea spre mâncare credincioșilor. Și merg înaintea Lui cetele îngerești cu toată puterea și heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu șase aripi, fețele acoperindu-și și cântând cântarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia“.

Iar în *Prohod* se spune: „Întreaga fire recunoaște în Tine: Împărat adevărat pe pământ și în cer, deși în mormânt Te-ncui, Hristoase al meu“.

Ca ipostas dumnezeiesc, nedespărțit de trupul jertfit, El rămâne în sânul Tatălui, chiar când e pus în mormânt, omorât cu trupul. „În mormânt ai apus, dar de al Tatălui sân nicidecum nu Te-ai despărțit, Hristoase al meu“. El duce până în sânul Tatălui jertfa Sa ca om și simțirea ei acolo, cu umanitatea Lui simțită și îmbrățișată cu iubire. Și împreună cu ea sunt toți primiți toți care sunt alipiți de ea, devenind și ei împărați peste tot ce-i robea înainte. Căci cel ce se jertfește a scăpat de egoismul care-l robește prin patimile lui.

Numai iubirea poate realiza acest paradox: puternic în blândețe, Împărat în jertfă, tare în smerenie, înălțat în apropierea de cei de jos, pururea înviat și pururea în stare de jertfă.

Din textele citate din Sf. Scriptură și din Triod s-au văzut trei efecte ale jertfei lui Hristos:

a) Prin jertfa Sa, Hristos ca om a intrat în mod real în Sfânta Sfintelor, sau în fața Tatălui, cum se spune în *Epistola către Evrei*. La Tatăl nu se poate intra decât în stare de jertfă curată, cum repetă mereu Sf. Chiril al Alexandriei, în scrierea: *Închinare în Duh și Adevăr*. Căci cel ce se jertfește pe Sine lui Dumnezeu, arată că nu mai trăiește Sine, ci se predă cu totul lui Dumnezeu. Jertfa de sine e supremul act de depășire de sine, de libertate de sine și de iubire față de Dumnezeu, act implicând perpetuarea acestei dăruiri pentru veci. Căci acesta înseamnă moartea vieții egoiste, urmată îndată de viața în Dumnezeu, dăruită de Tatăl, ca răspuns tot așa de veșnic al iubirii Lui. E totală și definitivă moarte a trăirii pentru sine. Dar cel ce se predă din iubire întreg și definitiv unei persoane, trezește în ea aceeași iubire și dăruire de viață. Numai cel ce se predă total unei patimi, sau unui obiect, n-are ca răspuns o viață nouă, ci se pierde. Căci acelea nu pot răspunde cu iubire din partea lor. Dar numai Fiul făcut om S-a putut preda Tatălui ca om cu iubire filială totală, deci în totală curăție de orice reținere egoistă, ca să Se slăvească prin El Tatăl și din partea umanității, cum Se slăvește El de Tatăl, ca Fiul Unul Născut, jertfit Lui. Hristos, dându-Se ca om, mai bine zis predând umanitatea Sa Tatălui cu iubire de Fiu, a trăit și ca om aceeași iubire față de Tatăl și de aceea a găsit în Tatăl, și ca om, răspunsul iubirii Tatălui față de Sine, ca Fiul Unul Născut, iar împreună cu El și cei ce se alipesc Fiului făcut om și jertfit ca atare Tatălui, dacă își însușesc și ei starea lui Hristos de dăruire Tatălui.

b) Aceasta arată strânsa legătură între jertfa lui Hristos, îndreptată spre Tatăl și eficiența ei îndreptată spre umanitatea Sa. Efectul acesta constă în primul

rând în biruirea imediată a morții, prin moartea Lui. Aceasta pentru că El n-a murit pentru păcatele Lui, ca ceilalți oameni, și pentru că era Fiul lui Dumnezeu, Care a luat chipul nostru de rob de bună voie. De aceea, Tatăl „o să-l curețe de răni“, adică de urmările pironirii pe cruce. El a fost ridicat și ca om la dreapta Tatălui pe tronul suprem, nemaifiind supus nici afectelor și morții, ci umplându-Se de slava supremă și veșnică. El S-a umplut de viața nemuritoare și nesfârșită a Tatălui, comună cu a Fiului, dar trăită cu simțirea omenească și cu conștiința că nu o are prin Sine ca om, ci de la Dumnezeu.

c) Dar efectul jertfei lui Hristos s-a extins și asupra oamenilor, cu care S-a făcut de o ființă ca om. Căci El S-a adus jertfă Tatălui „pentru oameni“. El S-a făcut atât de mult „Frate“ cu noi, că ne-a cuprins în Sine, în actul Său de jertfă. El S-a adus Tatălui cu o iubire insuflată și umanității Lui, care a voit să fie și a fost virtual iubirea tuturor fraților Săi oameni. Iar cuprinzând virtual și iubirea noastră față de Tatăl și de aceea având ca răspuns și iubirea Tatălui față de noi, noi ne căim de păcatele noastre și Tatăl ni le iartă în mod actual, când facem din această virtualitate o actualitate.

Jertfa Sa a fost din iubirea filială față de Tatăl și din iubire frățească față de noi. În jertfa de Sine, adusă ca om Tatălui, a fost pusă iubirea maximă a Fiului față de Tatăl, din iubirea Lui maximă față de oameni, încât Tatăl n-a mai despărțit iubirea Sa, ca răspuns față de Fiul Său Unul Născut, de iubirea față de El ca om iubitor al Său și de frații Lui pe care îi iubește. Căci Tatăl a trăit și trăiește, în iubirea Fiului față de oameni și de Tatăl ca om, unitatea Acestuia cu oamenii. Prin jertfa Sa ca om, adusă Tatălui pentru oameni de Fiul Unul Născut, Acesta Și-a înălțat umanitatea asumată la culmea iubirii Sale față de Tatăl, deci nu numai că a făcut bucurie Tatălui ca om, ci a și ridicat umanitatea Sa la culmea iubirii, sau a desăvârșirii. Dar prin aceasta Și-a făcut umanitatea Sa mediu desăvârșit de iradiere a iubirii Sale în oameni și i-a făcut pe oameni persoane capabile să iubească pe Tatăl, asemenea Lui, iar pe Tatăl să-Și reverse iubirea Sa de Tată peste ei. Fiul întrupat S-a făcut astfel centrul care unește în iubire pe Tatăl și pe oameni, ca și pe oameni între ei. Din iubirea Fiului întrupat se răspândește iubirea în toate direcțiile: de la Sine spre Tatăl și spre oameni, de la oameni spre Tatăl, de la Tatăl spre oameni, de la om la oameni. Iar această iubire răspândită din Fiul întrupat al Tatălui în toate direcțiile, n-a avut ca urmare numai o slăvire a Tatălui și a lui Hristos ca om, ci și o revărsare de viață din și prin Hristos în oameni, care voiesc să o primească. În sensul acesta, sângele Lui vărsat pe cruce poartă în el revărsarea vieții iubitoare spre Tatăl și a iubirii și vieții desăvârșite spre oameni. Astfel, prin sângele lui Hristos vărsat din generozitatea vieții iubitoare și purtând în el iubirea, cei ce erau departe unii de alții și de Dumnezeu s-au făcut aproape, fiind „spălați“ în el de păcatul egoismului (Rugăciunile dinainte de Sf. Împărtășanie). „Hristos este pacea noastră, El Care a făcut din două lumi una, adică a surpat peretele din mijloc al despărțiturii“ (Efeseni II, 14-15), desființând orice despărțitură și vrăjmășie între oameni, între oameni și Dumnezeu, în omul însuși. Căci așa cum în sângele Lui nu mai e decât iubirea arătată în însuși faptul că se varsă pentru oameni, așa vine și în om prin sângele Lui viața iubitoare.

Adunați în El cel jertfit, avem pacea, căci El e pacea, sau iubirea care vrea să-i cuprindă pe toți și să se dăruiască tuturor. El e pacea supremă personificată: pace ca om în Sine, pace a omului cu Dumnezeu, ca Tatăl, pace cu toți frații Săi întru umanitate. Dându-ni-Se ca pace vie, personificată, El ne-a împăcat și pe noi cu Dumnezeu, între noi și în noi înșine. Căci El e pacea prin faptul că e iubirea îndepărtată prin jertfă în modul cel mai deplin spre Dumnezeu și spre noi, ca să ne umple și pe noi de ea. În jertfa Sa e iubirea îndreptată spre Dumnezeu, spre oameni, ca legătură între Dumnezeu și oameni, dar și spre umanitatea Sa în sens desăvârșitor, deși ea arată și desăvârșirea celui ce o aduce.

În felul acesta, jertfa lui Hristos ne descoperă pe Dumnezeu adevărat și pe omul desăvârșit, sau fără jertfă nu ni se descoperă ca Dumnezeu adevărat, fiindcă nu ne descoperă în Sine pe omul desăvârșit.

Dumnezeu adevărat și omul desăvârșit pe care ni-L descoperă Hristos, e Dumnezeu și Omul care ne-a venit aproape, ba voiește chiar să Se unească cu noi în starea de jertfă iubitoare, care ne deschide inima pentru El. Și aceasta o arată Hristos, instituind Sfânta Euharistie. Prin aceasta, se arată iarăși cum adunarea noastră în El, ca Biserică, ține de jertfa Lui. Instituind la Cina cea din urmă, cu ucenicii Săi, Sfânta Euharistie, El a ținut să ne arate în mod clar că Se jertfește pentru noi toți, pentru a Se uni cu noi, ca să ne unească pe noi cu El și între noi în El. El a arătat că jertfa Lui va fi într-o lucrare permanentă spre unificarea noastră în El și între noi, ca Biserică. Căci această unificare nu se poate realiza decât prin participarea comună la jertfa Lui, jertfindu-ne și noi lui Dumnezeu și unii pentru alții. Jertfa aceasta nu trebuie să constea numaidecât într-o moarte cu trupul, impusă nouă de alții. Căci și viața de slujire a altora și de osteneli și suferințe, asumate pentru ajutorarea și apărarea lor e jertfă, cum a fost și viața lui Hristos. Propriu-zis, aceasta este crucea pe care o purtăm, urmând pildei Lui. Pentru că și aceasta înseamnă o renunțare a omului la sine, sau o trăire pentru alții.

Întrucât cei ce se alipesc lui Hristos trebuie să mărturisească pe Tatăl Lui, cum L-a mărturisit și El, deci să mărturisească și pe Hristos ca Fiul Lui, iar această mărturisire poate trezi dușmănia multora, cei ce se împărtășesc de Hristos Cel jertfit o fac și pentru a lua putere pentru o astfel de mărturisire, care unii îi poate duce la moarte.

De aceea, Biserica se arată în prezicerea Mielului și ca ceata celor ce vor mărturisi pe Hristos cu prețul vieții lor, asemenea Mielului. Mielul stă la dreapta Tatălui „ca înjunghiat“, nu numai ca împărat slăvit pentru jertfa Lui mântuitoare, ci și ca Cel ce dă putere celor ce se adună în jurul Lui să-L mărturisească cu prețul vieții lor. La deschiderea primei peceti, se arată începutul Bisericii prin calul alb călărit de Cel ce avea un arc și a biruit puterile ce se opuneau mântuirii oamenilor și adunării lor în jurul Lui ca Biserică. Iar puterile pe care le-a biruit au fost patimile întunecate, izvorâte din necredința susținută de duhurile rele, patimi care au ca sfârșit moartea. De la început și în tot cursul istoriei, Împărăția Lui s-a impus însă și prin jertfa Celor ce iau loc după moarte sub altarul ceresc, care e cel mai înălțat loc spre Dumnezeu, pe care Mielul continuă să se prezinte permanent, ca jertfă Tatălui pentru oamenii care vin la existență pe pământ (*Evr.* VIII, 2) („slujitorul altarului celui adevărat“). Căci locul cel mai înălțat spre

Dumnezeu („altarul“) e locul în care se ridică cel ce se aduce Prima jertfă, opusă egoismului, e locul unde se aduce cea mai desăvârșită jertfă, sau Hristos. Sub altarul pe care se află Hristos, ca Prima jertfă, se află ca jertfe pentru cei ce cred în El pe pământ și cei ce au extins Biserica după întemeierea ei la Cincizecime. Aceștia primesc și ei veșminte albe, dar nu le au prin ei ca Hristos. Sunt cei ce, prin jertfa lor curată, din puterea jertfei preacurate a lui Hristos, au intrat și ei, cu Hristos, la Tatăl, cum spune Sf. Chiril din Alexandriei. „Căci prin El ca jertfa preacurată avem și unii și alții apropierea de Tatăl, într-un Duh“ (*Efesenii* II, 18). Locul e aplicat de Sf. Chiril intrării noastre la Tatăl, prin jertfa noastră asociată jertfei lui Hristos, ca părăsire a egoismului despărțitor de către noi toți. Cei care au intrat acolo sub altarul jertfei lui Hristos, ca jertfe prin care au urmat Lui, sunt în mod accentuat membri ai preoției generale, ca membri ai Bisericii, care nu se compune decât din preoți asemenea lui Hristos, Arhiereul supremei jertfe și Împăratul supremei puteri a iubirii unificatoare.

Aceștia doresc să se pună mai repede capăt puterii celor care prigonesc șiucid mai departe pe pământ pe cei ce mărturisesc în continuare pe Hristos. „Răzbunarea“ mai grabnică pe care o cer ei este să se pună capăt stării lor de nedeplină fericire, în care se află împreună cu Hristos din pricina suferinței fraților lor, prizoniți pe pământ pentru mărturisirea lui Hristos. A spus-o aceasta Domnul Hristos însuși pentru Sine, în cuvântul de la *Luca* XXII, 16; *Marcu* XIV, 25; iar despre sfinți *Epistola către Evrei* XI, 40, unde se spune că Dumnezeu a rânduit „ca ei să nu ia fără noi desăvârșirea“. Deși au luat încă de la moartea lor ca jertfă „haine albe“, asemenea Celui ce a biruit pe calul alb, totuși sufletele jertfite, aflătoare sub jertfelnicul ceresc, de care se vorbește după căderea pecetei a cincea – ceea ce înseamnă în preajma sfârșitului lumii –, cer „răzbunare“, sau terminarea prigonirii celor ce mărturisesc pe Hristos pe pământ.

În a șasea zi s-a terminat creația, prin crearea omului; cu deschiderea celei de a șasea pecetei începe sfârșitul ei, punându-se capăt istoriei, care nu se desfășoară decât prin oameni, adică de Dumnezeu cu contribuția oamenilor. De aceea, ea se și termină nu numai de Dumnezeu, ci de Dumnezeu cu contribuția oamenilor. Ea se termină când o mare parte din oameni nu-și mai împlinesc menirea pentru care au fost creați de a conlucra la menținerea păcii pe care o vrea Hristos și cei ce cred în El, prin jertfa Lui și a lor din puterea jertfei Lui, ci respingând jertfa sporesc în vrăjmășia și lupta între ei, încât fac să piară viața pe pământ.

Mielul e nu numai Arhiereul și jertfa păcii și Împăratul unificator, ci și Proorocul, care prevestește și în parte determină desfășurarea istoriei mântuirii, prin faptul că oamenii sunt provocați de venirea Lui în istoria mântuirii să se împartă în cei ce vor primi pacea reală în El și în cei ce, neprimind pacea jertfei adusă de El, vor face prin ură și războaiele între ei viața pe pământ imposibilă. Mielul e și Proorocul determinant al istoriei, prin faptul că a pus tema Lui ca tema jertfei și a păcii, ca temă centrală a desfășurării istoriei și a împărțirii oamenilor în ea (*Luca* II, 34).

Mucenicii de sub jertfelnicul ceresc strigă spre sfârșitul veacurilor cu mai multă stăruință către Dumnezeu, cerând „răzbunare“, sau oprirea defăimării și prigonirii credinței lor în Hristos și a urii între oameni, și a lui Hristos însuși

ca pacea lumii, pentru că atunci acestea vor lua formele cele mai exacerbate. La acest strigăt li se va răspunde să mai rabde „puțină vreme“, până se va împlini numărul lor cu frații ce vor mai avea să fie martirizați (*Apoc.* VI, 9-11).

Hristos a întemeiat Biserica sau comunitatea celor ce se unesc cu El în cursul timpului pe temelia jertfei Lui, spre pregătirea lor pentru Împărăția veșnicei fericiri, menținându-o prin jertfele de diferite grade ale celor ce se alipesc Lui. Prin jertfele lor își arată victoria asupra egoismului și a alipirii la lumea trecătoare și pregătirea pentru Împărăția iubirii. Așa se extinde puterea jertfei lui Hristos peste oamenii ce urmează după El.

Sfințirea umanității asumate de Hristos, prin aducerea Sa ca jertfă (*Ioan* XVII, 19), pentru cei ce vor crede în El, se continuă în sfințirea lor reală prin Taine și cu deosebire în Sfânta Liturghie, prin Sf. Împărtășanie. Cea dintâi a fost efectul lucrării și jertfei Lui către Tatăl și către umanitatea Lui, a doua este extinderea acestei sfințenii din umanitatea Lui spre oameni, făcută cu conlucrarea lor. Fără Liturghia Bisericii, în sens strâns și larg, nu s-ar extinde efectul jertfei lui Hristos asupra oamenilor în cursul istoriei mântuirii. Ea e săvârșită prin lucrarea lui Hristos cu comunitatea bisericească și pentru ea, după ce Hristos Și-a sfințit umanitatea asumată de El prin intrarea Lui cu jertfa la Tatăl, pentru ca din ea să se extindă această sfințire și la oameni. În Liturghie, Hristos alipește la jertfa Sa pe oameni, imprimându-le viața lor de jertfa Sa, cu conlucrarea lor. Această conlucrare se vede în darurile ce le aduc credincioșii, care se prefac în jertfa Lui, pentru ca hrănindu-se ei din ea, să sporească în pornirea lor jertfelnică. Jertfa lui Hristos își împlinește în Liturghie a treia dimensiune, cuprinsă virtual în ea, adică unirea cu Dumnezeu a oamenilor cu voia lor, prin primirea în ei a stării de jertfă a lui Hristos, în care arată iubirea Lui față de Tatăl și față de oameni, îmbrăcându-i prin ea în calitatea de fii ai Tatălui împreună cu El și deci de frați ai Lui și întreolaltă.

Un imn al Bisericii din seara Vinerii din săptămâna a cincea a Postului Mare, adresându-se mucenicilor, spune: „Jertfe însuflețite, arderi de tot gânditoare, mucenici ai Domnului, junghieri desăvârșite ale lui Dumnezeu, voi ce cunoașteți pe Dumnezeu și sunteți cunoscuți de Dumnezeu, al cărui staul este necălcăt de lupi, rugați-vă ca să fim păstoriți împreună cu voi la apa odihnei“. Pe cât de tari sunt ei în păstrarea legăturii cu Dumnezeu, pe atât de blânzi sunt în raportul cu oamenii.

Apocalipsa înfățișează această prelungire a lucrării de sfințenie, de împăcare unificatoare și mântuitoare a Mielului jertfit, și îndeosebi în Biserică, conducându-i pe oameni prin unirea lor cu El în jertfa Lui spre Împărăția veșnică a Sfintei Treimi. Faptele Apostolilor descriu începutul Bisericii, Apocalipsa și sfârșitul lumii.

„Puțină vreme“ ce se mai cere mucenicilor să aștepte până ce va pune capăt „omorârii“ altor mucenici pentru Hristos, arată și ea că lumea e făcută pentru a sfârși în veșnicie și că sfârșitul ei s-a apropiat. S-a apropiat de sfârșit nu numai pentru că Dumnezeu voiește aceasta, întrucât a adus la existență numărul rânduit de oameni pentru a se bucura de Împărăția cerurilor, ci și pentru că cei mai mulți oameni au devenit atât de dușmani ai lui Hristos, încât nu mai dau posibilitatea multora să folosească timpul pentru a se desăvârși pentru Împărăția

iubirii veșnice sau a Sfintei Treimi, ba nici măcar propovăduirii ei pe o întindere mai mare, care să mai facă simțită prezența lui Hristos în preocuparea generală a lumii. Dușmanii celor ce vor crede se vor înmulți „ca nisipul mării”. Ei sunt neamurile amăgite de căpetenia răului, Gog și Magog (*Apoc. XX, 8; Ezech. cap. XXXVIII-XXXIX*) porniți asupra lui Israil cel spiritual. S-ar putea să se înțeleagă prin aceștia necredincioșii și popoarele necreștine, ajutați chiar și de cei ce sub numele de „Iisus” nu înțeleg pe Hristos-Mesia, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, ci un oarecare om mai deosebit, neavând nici măcar calitatea unui prooroc, ca cei din Vechiul Testament, care preziceau pe Mesia. Căci „Iisus” cel fără cruce, pe care îl propovăduiesc ei, nu e de fapt Hristos, Fiul lui Dumnezeu, fapt care îl recunosc ei în refuzul de a-l numi Hristos.

Timpul, încetând să mai fie un timp de pregătire pentru Împărăția veșnică a cerurilor, își va pierde rostul și de aceea prin puterea lui Dumnezeu „timp nu va mai fi” (*Apoc. X, 6*). Cu aceasta s-a împlinit numărul celor ce au voit și au putut să îplinească timpul pentru mântuire. „Și fiecăruia dintre ei (dintre cei junghiați pentru Cuvântul lui Dumnezeu) li s-a dat câte un veșmânt alb și li s-a spus să stea în tihnă încă puțină vreme, până când vor împlini numărul și cei împreună slujitori cu frații lor, cei ce aveau să fie omorâți ca și ei” (*Apoc. VI, 11*). „Iar îngerul s-a jurat pe Cel ce este viu în vecii vecilor, care a făcut cerul și cele ce sunt în cer și pământul și cele ce sunt pe pământ și marea și cele ce sunt în mare, că timp nu va mai fi, ci în zilele când va grăi al șaptelea înger (timpul e de șapte zile, pentru că în șapte zile s-a creat lumea temporală; după el vine Domnul veșniciei sau al lumii înviate și îndumnezeite), săvârșită va fi taina lui Dumnezeu (taina creației și a mântuirii ei), precum a binevestit slujitorilor Săi, proorocilor” (*Apoc. X, 6-7*).

Am spus că în ajutorul celor ce vor nega pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu vin spre sfârșitul istoriei și cei ce refuză crucea Lui. Ei reiau sub masca acceptării lui Iisus refuzul crucii Lui, cum făceau la începutul propovăduirii lui Hristos, cei ce voiau să mențină pe oameni, fie în legea veche și în tăierea împrejur, fie în înțelepciunea lumii acesteia, ambele categorii socotind că nu poate fi Fiul lui Dumnezeu cineva care suportă crucea. Căci Dumnezeu trebuie să Se manifeste în puterea distrugătoare a vrăjmașilor Săi, nu în suferință. Ei cugetau pe Dumnezeu în mod cu totul limesc. Sf. Apostol Pavel și-a făcut de aceea o temă principală a propovăduirii sale din faptul că Fiul lui Dumnezeu Și-a arătat dumnezeirea și puterea Sa mântuitoare prin cruce: „Fiindcă iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciunea; Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, pentru iudei sminteală pentru elini nebunie”. Aceasta pentru că „de vreme ce lumea pentru înțelepciunea lui Dumnezeu, n-a cunoscut prin înțelepciunea pe Dumnezeu, Dumnezeu a binevoit să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii” lui Hristos cel răstignit. „Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât înțelepciunea oamenilor și slăbiciunea Lui mai puternică decât puterea lor”. Iar nebunia înțeleaptă și slăbiciunea puternică a lui Dumnezeu s-au arătat în cruce. De aceea, cei ce nu o primesc pe aceasta pier, deși li se pare că trebuie să o refuze ca să trăiască. „Căci cuvântul crucii celor pieritori nebunie este, iar nouă, celor ce ne mântuim este puterea lui Dumnezeu” (*I Cor. I, 18, 21, 22, 23, 25*).

Dușmănia unora împotriva crucii îl făcea pe Sf. Apostol Pavel să plângă de durere și foarte des îi arăta primejdia: „Căci mulți despre care v-am vorbit adeseori, iar acum vă spun plângând, se poartă ca dușmani ai crucii lui Hristos“ (*Filip. III, 10*). După el, cei ce refuză crucea o fac pentru că nu vor să admită că mântuirea se câștigă cu prețul înfrângerii și al pătimirii pentru propovăduirea adevărului mântuitor, adică cu prețul jertfei, socotind că mântuirea se câștigă prin trai bun, nedându-și seama că aceasta aduce mai degrabă pieirea. De aceea, Sf. Apostol Pavel continuă cuvintele de mai sus, spunând: „Sfârșitul acestora este pieirea. Pântecul este dumnezeul lor, iar mărirea lor într-o rușinea lor, ca unii ce au în gând cele pământești“ (*Filip. III, 19*). Aceștia sunt oameni care vor să rămână alipiți fără reținere lumii și plăcerilor. Ei nu se răstignesc lumii. Numai în propovăduirea crucii e implicată ridicarea peste ceea ce oferă lumea. „Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită mie și eu lumii“ (*Gal. VI, 14*). În mod special, Sf. Apostol Pavel a trebuit să apere mântuirea prin crucea lui Hristos împotriva celor ce credeau că se mântuiesc prin Legea Veche și tăierea împrejur. Cugetarea acestora e preluată astăzi de cei ce nu recunosc puterea mântuitoare a crucii lui Hristos, ci socotesc că se mântuiesc prin prescripțiile Legii Vechi. De aceea, se poate considera foarte actual cuvântul următor al Sf. Apostol Pavel: „Câți vor să placă prin trup, aceia vă silesc să vă tăiați împrejur, ca să nu fie prigoniți pentru crucea lui Hristos“ (*Gal. VI, 12*). Sf. Apostol Pavel știa că propovăduirea lui Hristos îi va aduce crucea, iar renunțarea la ea în schimbul Legii Vechi îl va scăpa de cruce. Dar a preferat să predice adevărul lui Hristos, care îi va aduce crucea, decât scăparea de cruce prin renunțarea la propovăduirea lui Hristos. „Dar eu, fraților, dacă aș propovădui tăierea împrejur, pentru ce aș mai fi prigonit? Sminteala crucii ar fi încetat“ (*Gal. V, 11*).

Aderenții formațiilor sectare afirmă că Hristos a suportat crucea pentru că n-a avut ce face, de aceea nu-i place să I se amintească de ea nici acum. Ei dau să înțeleagă că dacă I s-ar fi dat putința să scape de ea, renunțând la propovăduirea adevărului mântuitor, ar fi făcut-o, dezinteresându-se de mântuirea oamenilor, de dragul unei vieți fără suferințe. Ei nu văd că e mai de cinste un om care înfruntă minciuna și pe cei tari pentru cei slabi, decât unul care renunță la aceasta, pentru a scăpa de suferință. Nu văd că e mai iubit de copii un tată care a primit să sufere pentru binele lor, decât unul care a preferat un trai comod, cu nepăsare pentru soarta lor.

Numai acceptând crucea, Hristos a arătat că ține la propovăduirea dumnezeirii Sale și a Sf. Treimi și prin aceasta la însușirea de către noi a adevărului mântuitor. Numai acceptând El însuși crucea, a arătat că nu ne putem mântui trăind pentru poftetele noastre ci înfruntându-le din iubirea de Dumnezeu și de oameni. Crucea, sau înfrânarea și iubirea de Dumnezeu și de oameni, fac un întreg organic. Hristos nu putea propovădui învățătura iubirii, contrară egoismului, fără a trage concluzia firească a ei, care e crucea. Cine refuză crucea, refuză toată învățătura lui Hristos, Îl refuză pe El însuși ca pe Fiul lui Dumnezeu, care S-a smerit făcându-se om și a primit pentru noi moartea, și încă moartea pe cruce (*Filip. II, 8-9*).

Cum ar fi îndemnat Hristos pe ucenicii Lui să-și ia crucea și să-i urmeze, dacă El însuși ar fi primit cu neplăcere crucea? Căci zice: „Și cel ce nu-și ia crucea și nu-Mi urmează Mie, nu este vrednic de Mine“ (*Matei X, 38*). Poți urma purtând crucea unui Hristos care ar fi fost bucuros să nu o poarte?

În afirmarea sectară că lui Hristos nu-I place să-I amintești de cruce, se ascunde gândul că El ar fi renunțat bucuros la purtarea crucii, din teamă de moarte și din alipirea la viață în lumea aceasta. Dar El însuși a spus că a ține la viața aceasta are ca urmare pierderea ei și cine primește pierderea ei pentru El, o câștigă. „Cine ține la viața lui, o va pierde, iar cine-și pierde viața lui pentru Mine, o va găsi“ (*Matei X, 39*). Cum ar fi dat Hristos un asemenea îndemn, dacă n-ar fi dat El însuși pildă pentru aceasta? Sau tot El a spus: „Nu vă temeți de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeți-vă mai vârtos de cel ce poate să piardă și sufletul și trupul în gheenă“ (*Matei X, 29*). Cum ar fi recomandat Hristos această netemere de moarte a sufletului, dacă El ar fi căutat să evite moartea din frică?

Iar afirmării sectare că lui Hristos nu-i place să i se amintească de crucea Lui, i se împotrivește afirmarea Sf. Apostol Pavel că Hristos a fost „preaînălțat“ pentru moartea suferită de cruce (*Filip. II, 9*) și cea din *Epistola către Evrei XII*, că crucea i-a adus bucuria și ocara ei i-a adus șederea de-a dreapta Tatălui.

A refuza crucea lui Hristos, înseamnă a refuza crucea proprie, ca înfrânare a poftelor trupesti și a mândriei egoiste. Iar aceasta, după scurte satisfacții superficiale, aduce pieirea. Dimpotrivă, crucea ca înfrânare de la poftele și patimile ce ne leagă de lumea trecătoare, ne aduce slava veșnică, precum i-a adus-o și lui Hristos crucea Lui. De aceea, Sf. Apostol Pavel după ce a spus în *Epistola către Filipeni* că dumnezeul celor ce refuză crucea este pântecel, adaugă: „Iar cetatea noastră este în ceruri, de unde și așteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus Hristos, care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre, întru asemănarea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea ce o are de a-și supune toate“ (*Filip. III, 20-21*). Un trup fără cruce în lumea aceasta va rămâne în veci un trup neînduhovnicit, un trup opac și chinuit în veci de poftele pe care nu și le mai poate satisface, pentru că nu și le-a înfrânt cât a fost pe pământ, un trup fără puterea de a-și supune lumea. Mântuirea, ca spiritualizare și putere spirituală, vine prin cruce. Fără cruce, creștinul rămâne în veci nespitalizat, slab spiritual, sau carnea vie chinuită de pofte și suflet chinuit de mândria unei false puteri, a unei neumanizări profunde prin îndumnezeire, a unei îngustări în comuniunea larg iubitoare, neegoistă, înțelegătoare, de sine dăruitoare și prin acestea cuceritoare a inimii tuturor. Fără smerenia mereu prezentă și adâncită în conștiință și fără crucea tot mai adânc imprimată în ființa proprie, pe care o produce această smerenie, din conștiința de a nu fi ajuns încă la ținta de sus, unde e Dumnezeu (*Filip. III, 14*), concepția despre coroana creației lui Dumnezeu rămâne foarte rudimentară și perspectiva înaintării în devenirea ei cu totul primitivă, închisă și neunificatoare.

3. Învierea lui Hristos, ca asigurare a învierii noastre pentru viața veșnică

Jertfa lui Hristos și jertfa sau dăruirea noastră din puterea ei, comunicată nouă cu deosebire în Sfânta Liturghie, întreține pacea și comuniunea între oameni și între ei și Dumnezeu. Dar jertfa Lui n-ar avea puterea să ne cucerească, dacă ea n-ar fi fost urmată de învierea Lui. Deci și puterea ei ce ni se comunică în Sf. Liturghie e o putere eficientă, întrucât e datorată învierii Lui. Hristos cu Care ne împărtășim la Sf. Liturghie e Hristos Cel jertfit și înviat; nu putem despărți în El starea de jertfă de starea de înviere. Toate rămân în persoană; cu atât mai mult rămân în Persoana Lui aceste mari și mântuitoare fapte, de importanță unică pentru toate persoanele umane. Dacă Hristos n-ar fi înviat, nu ne-am putea împărtăși cu un trup rămas mort. Dacă n-ar păstra în El starea de jertfă, cum am putea să ne însușim noi puterea unei vieți în duh de jertfă și de dăruire? De aceea, împărtășindu-ne de trupul și de sângele Lui jertfite și curate, ne împărtășim și de puterea pentru o viață pământească în curăție, dar și de arvuna învierii și a vieții de veci, tocmai prin faptul că ne ridicăm viața pământească la starea de jertfire și de dăruire, străbătută de puterea jertfei lui Hristos. De aceea, împărtășirea se face „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci“. Căci în duhul de jertfă primit, ieșim din egoismul păcatului, o dată cu căința pentru el. Iar aceasta ne deschide viața veșnică, care e o viață de comuniune curată, de depășire a sărăciei spirituale ce caracterizează moartea.

În aceasta se arată deschiderea eshatologică a Liturghiei sau deschiderea eshatologică a persoanei proprii, în comunicarea cu Hristos, Care Și-a trecut umanitatea în planul eshatologic al vieții plenare și nemuritoare. Primindu-l pe Hristos cel înviat ca om, la viața plenară și nemuritoare viitoare, persoana noastră e pusă între viața de aici și viața viitoare. Apar aci două teme de meditat: a) Temeiul învierii și al destinației veșnice a persoanei umane, împreună cu al cosmosului transfigurat. b) Caracterul vieții înviate și veșnice a persoanei umane. La aceste două teme se vor fi gândit Apostolii, când Hristos le-a vorbit despre învierea Sa: „Iar ei au ținut cuvântul, întrebându-se între ei: Ce înseamnă a învia din morți?“ (Marcu IX, 10).

a) Temeiul învierii și al vieții veșnice a persoanei umane nu poate fi decât Dumnezeu, ca existență personală plenară, nemărginită. Existența e fără de început. Iar existența fără de început are în ea plenitudinea, neavând nevoie de completarea ulterioară cu ceva deosebit. Iar dacă există astăzi persoane, înseamnă că există din vecie și ca Persoană, căci persoana nu se formează producându-se din elementele inconștiente interioare ale esenței. Plenitudinea existenței este, pe de o parte, infinitul autoexprimabil, sau autocomunicabil, sau cuvântător, în mod conștient, pe de alta, este gândirea infinită exprimată, comunicată, Cuvânt fără început și fără sfârșit. Aceasta implică caracterul lui Dumnezeu de adresant și adresat, nedespărțiți, căci despărțirea i-ar face finiți. Astfel, plenitudinea existenței fără de început are în ea Cuvântul fără de început. Aceasta înseamnă că atât infinitul autoexprimabil cât și infinita gândire exprimată, sunt Persoane deosebite, dar de o ființă, inferioare una alteia. Tatăl, comunicându-Se, dă naștere

Cuvântului, dar nu încetează de a rămâne infinitul exprimabil, deci deosebit de Cuvântul. Iar Cuvântul exprimat gândește și El la Sine, ca exprimat al Celui ce-L exprimă, îndreptat spre El. Tatăl e originea comunicabilității. Iar Fiul, prototipul comunicabilității responsabile.

Când Evanghelistul Ioan spune: „La început era Cuvântul“ (*Ioan* I, 1) declară că la început, deci înainte de orice nu e o esență, ci o existență capabilă să exprime și exprimată de fapt, adică o existență bipersonală. Esența era numai conținutul ei, căci nu există esență în sfera persoanei, nici persoană fără esență ca și conținut. Chiar de la început, sau din eternitate e o existență care gândește, sau se gândește pe Sine, și-și vorbește, având împreună cu ea gândirea și vorbirea ei; e o existență care e originea gândirii și vorbirii sau adresanta ei, dar făcându-se și adresata gândirii și vorbirii Sale.

Gândirea nu se naște ulterior în existența plenară și nici vorbirea sa ca a unui adresant către un adresat, adresantul și adresatul fiind nedespărțiți unul de altul, dar totuși deosebiți, ceea ce înseamnă existența bipersonală, reciproc interioară și de o ființă.

Dacă Cuvântul, implicând bipersonalitatea, este din eternitate, persoanele create de Dumnezeu prin Cuvântul Său se ivesc din voința Tatălui de a da un chip creat exprimatului Său în Cuvântul etern, pentru a gândi și existențele create împreună cu Cuvântul Său, exprimatul etern al Tatălui și implicit sinea lor proprie, ca chip al Cuvântului exprimat. Persoanele create au să redea astfel, în forme reciproc întregitoare și create, infinita gândire a Tatălui, exprimată unitar în Cuvântul, slujirea care nu se poate sfârși niciodată. Căci dacă Cuvântul Unul Născut Se gândește etern ca infinita exprimare a Tatălui, gândindu-L totodată pe Tatăl, persoanele create sunt chemate la veșnicie, pentru că niciodată nu ajung să cuprindă în gândirea lor tot gânditul și exprimatul Tatălui în Cuvântul Său Unul Născut, ca țintă năzuită în ele. Și precum Tatăl, ca Persoană gânditoare Îl implică pe Fiul ca gânditor la Sine, în gândirea și exprimarea Sa, așa implică și în gândirea existențelor create după chipul Fiului și Cuvântului Său, gândirea lor proprie la El ca Tatăl suprem și la Fiul Lui. Astfel, fiecare din persoanele create este nepuizabilă în tendința și putința ei de a gândi și exprima infinitatea Tatălui exprimată în Fiul și în ele, ca chip creat al Fiului în forma tendinței după această infinitate. Prin aceasta, este nesfârșită tendința lor de a se cunoaște pe ele înseși, tendință care se actualizează neîncetat în cunoașterea lor proprie, ca chipuri ale Fiului în care e exprimată și gândită actual gândirea și exprimarea infinită a Tatălui. Și nesfârșită este și trebuința lor de a contribui la înaintarea treptată în cunoașterea Tatălui în Cuvântul, căci fiind mereu nedepășite în această cunoaștere, sunt făcute să se întrească una pe alta la nesfârșit, în cunoașterea Tatălui în Fiul și în ele, ca operă creată a Tatălui prin Cuvântul. Astfel, fiecare persoană creată reprezintă un mod propriu de înțelegere și exprimare în infinit progres a infinității Tatălui. Acesta e scopul aducerii la existență a altor și altor persoane create și menținerea lor pentru veci, ca și chemarea lor spre Împărăția cerurilor, unde comunicarea între ele și cu Unul din Treime făcut om va fi desăvârșită.

Caracterul omului de chip al Cuvântului, ca Persoană care cugetă și iubește infinitatea Tatălui în Sine, se arată și în rațiunea omului de a nu se putea opri

niciodată în setea ei de cunoaștere, fapt afirmat de Sf. Atanasie cel Mare (*De incarnatione Verbi*, cap. III). Rațiunea umană este dinamică, în progres continuu și într-o năzuință de a căuta mereu calea cea mai dreaptă, care duce la adevărul real, pentru că stă în legătură cu existența Tatălui și Cuvântului lui Dumnezeu. Dar ea ajunge treptat să-și asocieze și iubirea acestui adevăr, pe măsură ce-și dă seama că El este de caracter personal, mai bine-zis este iubire interpersonală în El însuși și deci existența umană și rațiunea ei sunt și ele opera unei iubiri, făcute pentru o relație de iubire cu Dumnezeuul treimic, sau al iubirii, și cu persoanele umane, care sunt și ele reciproc comunicabile.

De aceea, nu numai prin ceea ce gândește și exprimă tot mai mult o persoană creată din plenitudinea existenței în formă umană este de neînlocuit, ci și prin ea însăși ca formă conștientă a existenței produsă de existența plenară, pentru o relație de neînlocuit cu aceea și între ele, are o valoare pentru veci, arătându-se prin aceasta că însuși Cuvântul nu e numai exprimatul infinității Tatălui gânditor al acestui exprimat, ci și Fiu al Tatălui, deci că și omul, ca chip al Cuvântului, e totodată chip al lui ca Fiu. Dacă actul nașterii în Dumnezeu este nu numai un act al gândirii și autoexprimării Tatălui, ci și al iubirii Lui, implicând un iubitor și un iubit, ca să se bucure și El de iubirea Celui Unuia Născut, ca răspuns la iubirea Sa, opera aducerii la existență a existențelor create este și ea o operă a iubirii. Tatăl, urmărind prin ea ca să aibă și alte existențe, care să răspundă iubirii Lui, împreună cu Fiul Unul Născut. Și așa cum în existența Cuvântului ca Fiu iubitor se pune și mai mult în relief caracterul Lui de Persoană, așa și în aducerea la existență a creaturilor, crearea lor pentru o relație de iubire cu Dumnezeu, pune în mod deplin în relief calitatea lor de persoane. Gândirea e pentru iubire, nu pentru ea însăși. Și iubirea pune și mai mult în relief valoarea cuiva care iubește, dar și a celui iubit, deci valoarea lor ca persoane. Și totdeauna ca persoane de neînlocuit. Căci iubirea nici unei persoane nu o poate înlocui pe a alteia. Dacă în gândirea elină, apoi în cea scolastică și în cea de la Renaștere încoace, s-a pus în relief gândirea în defavoarea persoanei ca subiect al iubirii, Sf. Părinți, apropiați de Evanghelie, au pus în relief persoana ca subiect iubitor și numai de aceea și gânditor. Numai persoana e în relație dialogică integrală și numai persoana și-o realizează prin iubire. Gândirea lasă persoana gânditoare singură. Numai persoana te bucură prin însăși existența ei de persoană deosebită de tine. Numai pentru că Cuvântul Tatălui e și Fiul Lui, face ca existența lui Dumnezeu să fie o existență plenară, sau cuvântul să aibă în Sine plenitudinea Tatălui. Prin creație sunt aduse la ființă și existențe conștiente, create ca persoane pentru o relație dialogică cu plenitudinea existenței plenare a lui Dumnezeu Cel întreit în Persoane. În aceasta se arată valoarea cu care a îmbrăcat Dumnezeu, din iubire, existențele conștiente create. Dacă nu ar fi adus la existență creată persoane în relație dialogică cu Sine, nu s-ar vedea o iubire adevărată a lui Dumnezeu față de alte existențe. Numai prin acestea le ridică cu adevărat la treapta de chipuri adevărate ale Fiului Său. Dar în dialogul iubirii e necesară și cunoașterea reciprocă a celui iubit și iubitor. Dumnezeu cunoaște deplin persoanele umane, cu care realizează relația dialogică, dar și coboară la nivelul în care poate fi cunoscut El însuși de acelea, descoperindu-Se la un nivel tot mai înalt și ridicându-le și pe ele tot mai sus în cunoașterea Lui.

Am menționat că Tatăl nu are nevoie să aducă la existență aceste chipuri ale Cuvântului, ca exprimări și reprezentări ale Sale în formă creată și ca parteneri de relație dialogică. Căci are în Cuvântul și Fiul Cel de o ființă, deplină Sa exprimare, reprezentare și satisfacere a relației dialogice iubitoare. Prin aducerea lor la existență, Tatăl vrea mai degrabă să le facă lor parte de bucuria gândirii la El și la ele înseși și a relației dialogice, sau a comuniunii cu El și între ele; sau bucuria Lui stă în bucuria ce le-o face lor ca ființe conștiente, în generozitatea iubirii Sale față de ele. De aceea, faptul de a nu veni la existență toate persoanele create, câte ar fi posibile în baza cuprinderii virtuale în cugetarea Cuvântului, sau de a nu se realiza toate ca exprimări drepte ale plenitudinii existenței, nu se reflectă în El ca o diminuare a fericirii Lui și a Tatălui. Pe de altă parte, dacă ar aduce la existență o infinitate de asemenea existențe create, niciodată nu s-ar termina opera creatoare a lui Dumnezeu și nici creaturile conștiente nu ar putea ajunge să se bucure toate de împlinirea prin toate. Sau ele n-ar avea nevoie de căutarea lui Dumnezeu ca infinitate. Ele trebuie să rămână în comparație cu Dumnezeu sau să-și găsească infinitatea în Dumnezeu. Dar taina numărului lor rămâne necunoscută și neînțeleasă pentru noi.

Modul deosebit în care persoanele umane exprimă, reprezintă și realizează relația dialogică cu plenitudinea existenței, în comuniune responsabilă cu ea, sau cu Tatăl, ca chipuri ale Cuvântului și Fiului Unul Născut, constă și în faptul că își realizează această slujire și acest rost, ca spirite și trupuri. Materia e creată aptă pentru a fi organizată și folosită de spiritul uman, ca trup prin care se poate cugeta, exprima și comunica pe sine și toate celelalte existențe spirituale și materiale. Poate cugeta și exprima chiar materia. Aceasta pentru că materia are și ea o raționalitate obiectivă, corespunzătoare raționalității subiective și mult mai largi a spiritului și întregitoare a ei. Datorită acestui fapt, spiritul poate face din materie un organ viu al său, care nu mai e numai materie. Trupul e o sinteză între spirit și materie. Iar spiritul uman e făcut astfel că nu poate lua ființă și nu se poate realiza decât prin organizarea și folosirea materiei ca trup. El are în sine potențele organizării materiei în trup și ale manifestării prin el. Aceste potențe țin de ființa lui.

Părinții Bisericii și cei din epoca bizantină vorbesc de impulsivitatea (iuțimea) și pofta omului în mod echivoc. Ele nu țin întru totul de suflet, ca mintea, rațiunea și duhul. Dar ele totuși nu pot fi în om fără suflet și nici sufletul fără ele. Ele sunt intermediare între suflet și trup. Și ele pot fi spiritualizate rațional, ca bărbăție și dorință spirituală, dar pot fi dominate de necesitățile materiale schimbătoare. Animalele, avându-le numai pe acestea, dar neputându-le dirija prin rațiune și voință și neputându-le spiritualiza, sunt la mijloc între om și materia simplă, ca avându-le pe acestea ca un fel de suflet vital, dar nerațional, sau necuvântător. S-ar putea ca ele să fie o virtualitate legată de materie, care printr-o lege mai înaltă, se constituie în ipostasuri animalice. În orice caz, ele se constituie în om prin întâlnirea între sufletul rațional și materie. Aceasta arată și ea că materia e făcută pentru spiritul uman și spiritul uman pentru materie.

Calist Catafyghiotul, un autor din Filocalia din sec. XIV, zice: „Iar prin cele trei părți ale sufletului nu înțeleg partea rațională, mânia și pofta... *Sufletului rațional nu-i este prea proprie pofta și mânia*. Acestea sunt luate din partea

nerațională și i se alătură sufletului rațional pentru viețuirea trupească de aici, fiind în ele înseși neraționale și întunecate. Iar sufletul este rațional și firea lui e plină de lumina înțelegătoare... Sufletul e întreit, potrivit cu simplitatea lui, întrucât e minte ce se folosește de cuvânt (de rațiune) și de duh, care sunt *cele mai proprii* lui și vătămă mai puțin simplitatea Lui" (*Despre viața contemplativă*, Filocalia rom., vol. VIII, p. 436).

Când se accentuează funcția poftelor și mâniei, ca intermediare între spirit și materie în favoarea materiei, slăbește spiritul și prin aceasta cade în păcat sau într-o legătură slăbită cu Dumnezeu, izvorul vieții superioare a iubirii, a neegoismului. Prin aceasta, intră trupul în procesul coruperii (stricăciunii) și ajunge la moarte, ieșind de sub puterea sufletului, care susține coerența trupului.

Iar omul rămas numai cu sufletul nu mai este omul întreg, sau persoana larg cuprinzătoare și în deplină relație cu alte persoane umane purtătoare de trup. El nu-și mai poate împlini destinația lui de spirit întrupat, năzuința de cuprindere a plenitudinii existenței.

Dumnezeu însă, care a creat pe om ca pe un subiect capabil să-L înțeleagă și exprime în alt mod, nu voiește să-l lase pe om cu o existență neîntreagă, incapabil de funcția lui proprie. Nu voiește să lase nici materia nefolosită de om ca trup și deci ca mediu propriu de cunoaștere și exprimare a Lui și ca univers, prin care să-L cunoască prin univers pe Dumnezeu, tot mai mult pe măsura transfigurării trupului de către spiritul uman. De aceea, Părinții Bisericii vorbesc de ridicarea trupului din moarte și corupere.

Această reducere a omului și prin aceasta a materiei însăși din moarte și coruperea ce o suferă în trupuri, o realizează Dumnezeu, trimițând pe însuși Fiul Său să Se facă om purtător de trup. El a restabilit și asigurat prin aceasta pentru veci și materia în stare de incoruptibilitate și a ridicat-o la treapta de mediu al dumnezeirii Sale și al spiritului uman în gradul suprem. A penetrat toată creația Sa în modul cel mai deplin ca Dumnezeu. El a acceptat moartea, dar a învins-o, dovedind că El, făcându-se Subiect personal al materiei creată de El, poate învinge în această calitate chiar și ultimul efect al coruperii materiei, produs în ea prin despărțirea spiritului creat ce o animă de Dumnezeu. Lui nu I-a urmat coruperea (stricăciunea), ci prin moarte Și-a trecut trupul Său la înviere într-o veșnică incoruptibilitate, prin viața dumnezeiască de care a penetrat-o. Dumnezeu Și-a arătat astfel din nou atotputernicia, creând oarecum din nou materia; dar prin aceasta și valoarea ce i-o dă chiar prin aceasta. Dar trupul Său nu l-a lăsat să meargă până la corupere, sau până la nimic. Ci l-a readus la viața învierii înainte de a ajunge acolo. Nu a voit să arate atâta desconsiderare trupului Său. El a rămas cu dumnezeirea în el.

b) Cu aceasta, am trecut la tema a doua, adică la caracterul trupului înviat, sau în general a vieții înviate. Despre aceasta ne vorbește Sf. Apostol Pavel, descriind astfel celelalte însușiri ale trupului înviat, deosebite de ale trupului de acum: „Se seamănă trup într-o necinste, învie trup într-o slavă, se seamănă trup natural, învie trup spiritual (duhovnicesc)” (I Cor. XV, 43-44). Având trup natural, omul cel dintâi s-a făcut cu suflet viu, iar Adam cel din urmă „cu duh de viață făcător”. „Omul cel dintâi este pământ, pământesc; omul cel de al doilea este din cer, sau ceresc” (I Cor. XV, 44-49).

Trupul duhovnicesc și ceresc, opus celui cu suflet viu și pământesc, nu înseamnă absența materiei din trupul înviat, căci aceasta n-ar mai însemna învierea celui stricăcios într-o nestricăciune. Trupul lui Hristos a putut fi pipăit de Toma. Nu prin substanță se deosebește trupul înviat, ci prin calitatea nouă ce i-o dă prezența dumnezeirii în el. Trupul duhovnicesc și ceresc e trupul în care legile de acum ale materiei, apărute după păcat, sunt covârșite de Duhul de viață făcător și viața lui pământească, de viața cerească sau îngerească. Așa cum în trupul natural, materiei i se dau funcții spirituale create, care copleșesc în parte legile materiei, în trupul duhovnicesc, materiei i se imprimă funcții duhovnicești, sau ale unei spiritualități cerești, îngerești, mai presus de cea pământească, prin care legile materiei sunt copleșite cu totul. Funcțiile de necinste în care se manifestă slăbiciunea spirituală a omului vor fi copleșite de puterea spiritului plin de prezența lui Dumnezeu. Materia e capabilă să fie mediu și organ al unei vieți mai presus de spiritualitatea naturii omenesti în viața ei pământească. Trupul poate fi îndumnezeit, fără să înceteze a fi trup din materie, pentru că omul întreg e îndumnezeit. Prin acest trup îndumnezeit, omul va cunoaște dumnezeiește, asemenea îngerilor, printr-o experiență directă și reală, plenitudinea existenței, sau pe Dumnezeu, pentru că va fi întreg și adânc străbătut de Dumnezeu. Va cunoaște pe Dumnezeu prin universul întreg și prin toți oamenii, deveniți transparenti pentru Dumnezeu. După Sf. Simeon Noul Teolog, deși în Împărăția cerurilor sunt, ca într-un uriaș palat, multe încăperi (prin care se pot înțelege și trupurile) pentru toate persoanele, ele vor fi transparente și toți se vor simți ca într-un uriaș locaș: „Dat fiind că ele (cămările) sunt spirituale, transparente și potrivite locașurilor dumnezeiești și locurilor de odihnă, Împărăția cerurilor seamănă întreagă, cum e în realitate, unui locaș unic și așa va apărea tuturor dreptilor de pretutindeni și nu se va arăta decât Împăratului universului. El va fi prezent fiecăruia și fiecare îi va fi prezent Lui. El va străluci în fiecare și fiecare va străluci în El” (*Cuv. etic*, I, ed. Sources chrétiennes, nr. 122, p. 223). „În mormânt cu trupul... pus ai fost, Hristoase”.

Prima dată și-a arătat atotputernicia în raport cu materia, dar și valoarea ce i-o acordă, la creațiune. A doua oară, le arată acestea prin învierea materiei ca trup omenesc într-o incoruptibilitate. S-ar putea pune întrebarea: de ce n-a făcut Dumnezeu de la început materia incoruptibilă? Se poate răspunde: Ca substanță creată compusă, materia nu poate avea în ea incoruptibilitatea, ci numai prin puterea lui Dumnezeu, lucrătoare în ea și prin aceasta covârșind tendințele elementelor ei componente, care pot prin descompunere arăta puțința de a intra mereu în alte combinații. Dar materia organizată de sufletul omenesc în trup e ținută în legătură cu Dumnezeu și prin voia liberă a omului. Când aceasta nu mai rămâne în legătură cu Dumnezeu, slăbirea acestei legături se repercutează din coruperea materiei făcută trup al lui și asupra materiei în general, mișcarea elementelor ei componente actualizându-și puțința pentru alte combinații. De aceea, această legătură a trupului cu Dumnezeu și oprirea coruperii lui și readucerea lui la viață prin înviere și asigurarea materiei trupului în incoruptibilitatea ei veșnică, nu o putea da decât unui Subiect uman, care să fie totodată divin. Și numai de la El putea veni învierea tuturor trupurilor și incoruptibilitatea întregii materii. Numai forța de neînvins a simplității divine, introdusă în materia

trupului prin ipostasul divin, putea copleși tendința firii ei compuse spre alte combinații. Și numai de la materia trupului Lui se putea extinde incoruptibilitatea la toată materia, deci și la a celor din trupurile celorlalți oameni. Într-un imn din Sâmbăta seara, dinainte de Săptămâna Mare, Biserica cântă lui Hristos, arătând direcția mântuirii îndreptată spre oameni, din cea îndreptată spre umanitatea Lui și spre Dumnezeu, cu care umanitatea a fost pusă din nou în legătură prin ascultare: „Neamul omenesc a fost rechemat din stricăciune la nestricăciunea cea nepieritoare, fiind spălat cu sângele cel vărsat din coasta Ta, Mântuitorule, cu care ne-ai spălat de neascultarea strămoșului“. Un alt imn unește lauda pătimirii în trup a Celui nevăzut cu izbăvirea oamenilor de nestricăciune. În el se arată cum în încordarea răbdării chinurilor, Hristos ca om a fost deschis puterii Sale ca ipostas dumnezeiesc, ajungând întărit de ea la învierea și la nestricăciunea firii Sale omenești, ca pârgă a firii noastre a tuturor: „De puterea Ta cea nemăsurată și de răstignirea cea de bunăvoie, oștile îngerești s-au mirat, văzând cum Cel nevăzut era chinuit cu trupul, vrând să izbăvească neamul omenesc din stricăciune“.

Dar aceste cântări bisericești au ca bază cuvintele Sf. Apostol Pavel: „Se seamănă trupul întru stricăciune, înviază întru nestricăciune“ (I Cor. XV, 41).

Materia își va păstra organizarea ei în întreguri armonioase sau în întregul armonios al întregii creații. Dar pretutindeni va iradia lumina dumnezeirii lui Hristos prin umanitatea Lui, sau ea va deveni mediu total transparent al lui Hristos, sau al dumnezeirii prin umanitatea Lui, care va deține un loc de Soare central în tot universul spiritualizat și luminos. Iar persoanele iradiante și ele de lumină spirituală se vor vedea toate de fiecare, asemenea unor stele distincte și ușor de apropiat fiecareia. Nu alte mijloace vor face apropiate persoanele, ci trupurile spiritualizate și viața lor spirituală, în comuniune adâncă. Iar materia trupurilor și materia universului nu va fi nici o piedică în calea acestei transparențe și apropieri între ele și Hristos. Materia a păstrat, chiar în starea opacizată de după cădere, puterile prin care se pot înghiți distanțele pentru vedere și auz. Aceste puteri se pot actualiza cu mult mai mult de puterea spiritului uman umplut de Dumnezeu, în intensă comunicare spirituală. De altfel, știința a constatat că materia e în elementele ei ultima lumină.

Trupul omenesc nu va avea nevoie atunci să consume materie și s-o elimine, în procese care-l corup. Dar el va fi totuși un trup viu, hrănindu-se din comunicările reciproce de lumină spirituală între persoane, care sunt comunicări de iubire, care fac și materia trupurilor și a universului mediu iradiant de lumină fără să se producă scăderi și îngroșări în trupuri și desființări de forme existente. Vor fi comunicări în care nu se poate face o separație între comunicarea de iubire spirituală și de lumină a materiei, căci materia va fi luminoasă prin lucrarea spiritului în ea. Dar comunicările nu vor fi aceleași, și deci monotone, ci mereu noi și mergând în adâncime. Va fi o comunicare spirituală sub forma de lumină, nu numai între oameni, ci și între ei și cosmos. Căci cunoașterea ca iubire între ei se va face și prin cosmos și acesta îl va umple și pe el de lumină, arătând tainele dumnezeiești prin el, care va fi și ea ca o iradiere de lumină și iubire din și prin cosmos peste ei. Și aceasta va fi mișcarea mereu nouă și hrana lor reciprocă și a lor, din și prin cosmos. Acesta va fi „cerul nou și pământul nou“

(Apoc. XXI, 1), sau „cerurile noi și pământul nou, în care locuiește dreptatea“ (II Petru III, 13). Spiritul dumnezeiesc, prin spiritul uman, în comuniunea desăvârșită între ele, va covârși planul material. Toată creația, inclusiv cea materială, va fi restabilită și înălțată la maximum în funcția ei de revelare a strălucirii și iubirii infinite a lui Dumnezeu, care va iradia din trupul lui Hristos, ca centru luminos și unificator al dumnezeirii și creației. Totul va fi ca o neîncetată minune. Nu va fi boală, nu vor fi lipsuri și nemulțumiri materiale și spirituale.

Trupurile vor fi luminoase în primul rând datorită spiritualității fericite din ele și a comuniunii iubitoare dintre subiectele lor. Ele își vor comunica astfel lumina unele altora și din toate va iradia Hristos, Care va fi izvorul iubirii unora față de altele. Dar lumina fiecărui trup va fi deosebită de a celorlalte, reflectând specificul iubitor al fiecărei persoane, iubire care s-a imprimat în ea prin alte fapte în cursul vieții pământești. Acesta va fi un alt motiv al bucuriei neîncetate a persoanelor în comuniunea lor universală, când iubirea fiecăreia va fi adâncită de iubirea lui Hristos în ea și de cea a lui Hristos cel infinit, vrednic de iubire, în celelalte. În această bogăție și adâncime de viață spirituală din El, vor avea trupurile și temeiul incoruptibilității și al sănătății și tinereții lor veșnice. Oamenii de mare forță duhovnicească trăiesc în ei pe pământ cu extrem de puțină hrană materială, arătând prin aceasta puțința de a nu avea nevoie deloc de ea în viața deplin spiritualizată din planul ceresc.

Dar se poate pune întrebarea: cum se pot împărtăși de înviere și de incoruptibilitate cei din iad? Învierea și incoruptibilitatea lor se datorează faptului că învierea și incoruptibilitatea trupului lui Hristos se va extinde peste toată materia, deci și peste a trupurilor celor din iad. Căci materia a fost creată ca un tot și de aceea are într-un fel un destin solidar. Apoi trupurile lor se mențin ca întreguri, pentru că și persoanele lor se păstrează ca unicități neanulate ale imaginației creatoare a lui Dumnezeu. În sfârșit, Dumnezeu vrea să arate că respectă în veci și libertatea celor ce refuză iubirea Lui.

Dar nestricăciunea trupurilor lor e de un alt caracter. Într-un fel, nu e nici ea o încremenire, ci are o viață, dar o viață chinuită. Ele o poartă ca pe niște răni, care nu le distrug, nici nu se vindecă. Ele suferă de focul de acolo fără să fie consumate. Ele suferă de comunicarea neiubirii întreolaltă și de lipsa totală de sens, sau de întunericul care învăluie existența. Dar își mențin satisfacția de a-și afirma prin libertate mândria de a nu avea nevoie de iubirea nimănui, de a nu depinde în fericirea lor de recunoașterea lui Dumnezeu și a altora. În întunericul lor, ei nu mai văd nimic și pe nimeni, dar simt că în întunericul ce-i înconjoară sunt și ceilalți și cosmosul. Îi simt și pe ceilalți în comunicarea necomunicării, sau a dușmăniei, iar cosmosul în chinurile produse trupului lor.

Cei din Rai văd pe toți și văd și cosmosul în lumină, văd prin toate pe Dumnezeu și deci un sens suprem în toate. Cosmosul însuși e oarecum plin de sens și în acest sens se spune că e „plin de verdeață și loc luminat“. Toată ambianța le susține fericirea. „Cerul mai întâi va fi incomparabil mai strălucitor, ca un alt cer nou, mai luminos decât cel pe care îl vedem acum. Pământul va regăsi în noutatea lui o frumusețe indescrisibilă, un fond de verdeață, care nu se va veșteji, fiind împodobit cu flori luminoase de o varietate cu totul spirituală,

printre care dreptatea este la ea acasă" (Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuv. etic* I, în „Sources chrétiennes” nr. 122, p. 219). Dimpotrivă, cei din iad se vor afla într-o ambianță a uscăciunii și în prăpăstii (Sf. Chiril al Alexandriei, Omilia 14, *Despre ieșirea sufletului și despre a doua venire a Domnului*; P. G. 77, col. 1680-1681).

Se pune întrebarea: de ce Hristos Cel înviat nu face să se transfigureze întregul cosmos și să învie oamenii din el o dată cu învierea Sa? Primul răspuns este că n-ar putea veni la existență oameni noi în cosmosul transfigurat. Trebuie să se împlinească numărul oamenilor hotărâți de Dumnezeu, să vină la existență în condițiile cosmosului actual, deci să treacă tot acest număr prin moarte, cu credința în Hristos Cel înviat și în învierea lor, pentru ca Hristos să lase să se reverse toată puterea și Duhul de viață făcător din trupul Său Cel înviat, pentru învierea tuturor oamenilor și transfigurarea cosmosului (*Apoc.* VI, 11).

Dar sufletele celor credincioși, care prin moarte rămân fără trupuri, deși sunt, pe de o parte, într-o neîntregire, s-au apropiat de Hristos, căci nu s-au dus la iad, ci la o stare superioară celei din trupul actual, făcând prin moarte și experiența relativității pasiunilor din lume. De aceea păstrează în ele întărită puterea primită încă de pe pământ prin împărtășirea cu trupul și sângele lui Hristos, de conlucrarea cu Hristos la refacerea trupurilor lor, profund înduhovnicite, asemenea trupului înviat al lui Hristos. Ele au în suflete această putere și pentru că au imprimat în ele, prin faptele bune săvârșite în trup, intimitatea în bine cu trupul lor și bunele amintiri ale slujirii ce au săvârșit-o prin el. Ele au această dorință de a conlucra cu Hristos la refacerea trupului lor pentru că L-au trăit împreună cu trupul lor pe Hristos și au suferit în el pentru Hristos. Dar Hristos vrea ca și aceste trupuri să se umple de slava și de bucuria de care se bucură trupul Lui, pentru crucea Lui, pe care au purtat-o și acele trupuri. Amintirea vie a trupurilor lor, unită cu atenția lui Hristos la ele, se arată și într-o prezență a puterii lor și a lui Hristos în osemintele sfinților și mucenicilor. Aceste suflete se află astfel cu viața lor apropiată de Hristos și de osemintele lor și, prin puterea lor apropiată de osemintele lor, sunt mai aproape de starea de înviere, decât se aflau în timpul vieții pământești. Ele mărturisesc despre unitatea persoanei și destinația ei veșnică într-un mod deosebit. Într-un imn de la Utrenia din Sâmbăta a șasea a Săptămânii Mari, se spune: „Omorând prin înfrângere chipurile și mișcările patimilor ca focul arzător, mucenicii lui Hristos au luat har a goni bolile celor bolnavi și a face minuni în viață și după moarte. Cu adevărat, minune neînțeleasă, că oase goale izvorăsc tămăduiri”. Sau: „Mult v-ați luptat, sfinților, răbdând bărbătește chinuri de la cei fără de lege, pe Hristos mărturisind înaintea împăraților și iarăși mutându-vă din viață, puteri săvârșind în lume, tămăduind pe cei bolnavi de patimile lor”.

Acesta este încă un motiv pentru care învierea de obște nu va avea loc, decât după ce se vor fi adunat lângă Hristos toți mucenicii și sfinții care vor conlucra cu El prin rugăciunile lor la învierea lor și a cât mai multora întru fericire. Și acest înțeles îl au cuvintele din *Apoc.* VI, 11. Hristos, amânând învierea de obște până la împlinirea numărului tuturor oamenilor prevăzuți să vină pe lume și să se bucure de veșnica viață, întru fericirea comuniunii generale între ei și cu El, le dă tuturor sfinților prilejul să se roage pentru mulți de după ei, arătându-se dragostea pentru toți aceștia a cât mai multora din cei ce vin la

viață după ei și putința acestora să se roage pe pământ pentru sufletele celor ce au trăit înaintea lor. Se pune în valoare deosebită prin aceasta solidaritatea istoriei, adică a oamenilor ce au trăit în diferite timpuri în istorie.

Hristos și cei ce cred în El, cu deosebire sfinții și mucenicii, folosesc lumea sau istoria spre a o aduce spre un sfârșit înduhovnicit al cât mai multora dintre cei ce au trăit în ea. Sufletul omului face din materia cosmosului nu numai un trup strâns unit cu el, ci face cosmosul sau materia lui în întregime un trup larg al lui. Și aceasta o fac toate sufletele umane, făcând din univers un trup larg comun, dar punând fiecare o amprentă proprie pe el. Iar aceasta arată cât de mult se pretează materia la completa organizare a ei ca trup intim și ca trup al tuturor. Cât de minunată complexitate câștigă materia prin spirit, ca să devină ochi sau ureche a omului pentru universul întreg? Și toate aceste posibilități preexistă ca virtualități în ea, sau în relația ei cu spiritul uman.

Iar sufletul uman își pune amprenta lui nu numai pe trupul lui extraordinar de complex, ci și pe tot cosmosul sesizat prin simțuri. Totul devine prin aceasta conținut al conștiinței, care, în mulțimea persoanelor ce tind spre comuniunea între toate, păstrează toată realitatea imprimată conștient în persoanele umane, ce tind spre adunarea lor în Dumnezeu. Deci totul e imprimat de spirit și unificat în Spiritul dumnezeiesc suprem, dar purtând amprenta spiritelor personale. Dacă n-ar fi conștiința persoanelor, nu s-ar păstra toată creația veșnică în mod conștient.

Am văzut că la sfârșitul lumii contribuie nu numai mucenicii și sfinții, ci și înmulțirea celor ce, prin dușmănia lor împotriva lui Hristos, fac istoria un cadru tot mai neprielnic cunoașterii și împlinirii învățăturii Lui. Hristos, ținând seama de rugăciunile sfinților și mucenicilor și de toți cei ce așteaptă împărtășirea deplină de El prin înviere, va recompune prin Duhul Sfânt din El, trupurile celor sfinți și tot universul creat, dus la ultima descompunere, într-o stare de totală armonie și îndumnezeire luminoasă. Duhul Sfânt va ridica materia la o stare eliberată de forțele descompunerii, la o stare copleșită de spiritualitatea crescută, mai presus de legile care, aflate ca potențe în ele, au devenit active după păcat, permițând o tot mai mare descompunere a materiei.

Cuvântul lui Dumnezeu care a creat lumea, imprimând în ea rațiunile Sale ca un tot unitar, făcându-Se om și depășind prin jertfa de Sine egoismul adus în umanitate de duhurile răutății și de libertatea lor pusă în slujba mândriei și învingând ca urmare forțele descompunerii (coruperii) materiei și morții cu trupul a omului, va scoate deplin la arătare și va duce la eficiență deplină unitatea armonioasă a rațiunilor creației, care-și are temeiul în El. Prin aceasta va aduce și unificarea prin iubire a umanității în El, împreună cu tot universul devenit transparent la maximum pentru El și între oameni. El se va face astfel transparent prin toate persoanele și lucrurile, ca fundamentul lor ipostatic, umplându-le de lumina sensului lor, de viață și de iubirea unificatoare. Acestea vor fi trăite în mod conștient de oameni. De aceea, prin ei și în ei vor fi și străvezii în gradul cel mai neîndoielnic. Dar în gradul suprem s-au făcut străvezii în umanitatea lui Hristos. Căci în El se face străveziu ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului, fundamentul unitar al creației și de aceea și factorul reunificator al ei, prin întruparea, prin crucea Sa pentru noi, prin învierea și readucerea materiei în Sine la incoruptibilitatea pentru noi și penturu tot universul. El va reunifica în Sine

creația, nu numai ca realitate orizontală și verticală, ci și cu toată istoria ei pozitivă. Căci persoanele adunate în El se vor simți una pe alta distincte, dar se vor și iubi și vor fi iubite și de El cu tot ce au imprimat în ele pozitiv în cursul vieții lor din diferitele perioade ale istoriei. Ele își vor completa reciproc faptele lor bune din istorie și își vor răspunde în veci cu iubire, pentru tot ce au făcut bun una pentru alta, sau fiecare generație pentru altele. Toată istoria, în ceea ce s-a săvârșit bun în ea, se va înveșnici și în toate cele bune ale ei se va vedea împlinirea voii Cuvântului. Îi voi arăta în veci recunoștință celui ce m-a ajutat în cursul istoriei să ajung la această veșnică fericire și el va fi fericit de recunoștința ce i-o arăt; și amândoi vom face bucuria lui Hristos, că ne-am arătat urmând Lui, în binele ce ni l-am făcut și în faptul că acum am descoperit toată iubirea Lui pentru noi.

Și nefericit va fi cel care nu va fi văzut de nimeni, ca unul ce nu i-a făcut altuia vreun bine. Dar și mai nefericit va fi pentru că prin aceasta n-a rodit în el nici o dragoste pentru nimeni și de aceea nu o va putea simți nici atunci. Aceasta va fi în întunericul singurătății, iar ceilalți în lumina comuniunii.

Se vor face vădite nu numai faptele bune făcute altora în mod individual, ci și cele săvârșite pentru susținerea Bisericii, pentru mărturisirea lui Hristos între oameni, în general, pentru binele societății unite prin limbă și istorie, care sunt neamurile. De aceea, neamurile vor apărea la judecată ca grupuri și cei mântuiți din ele vor fi neamurile care vor umbla în lumina care este una cu bunătatea Mielului jertfit (*Apoc. XXI, 24*). Se va bucura de lumina Mielului, fiecare în cadrul neamului Său, cel ce a făcut ceva ca să aibă parte de lumină cât mai mulți din neamul său.

Dar neamurile vor fi deschise unul altuia, prețuindu-se reciproc în ceea ce au valoros, precum se prețuiesc și persoanele prin ceea ce-și dau una alteia. Căci toate vor contribui la mărirea slăvirii unicului Împărat de la care sunt toate, constituind o unică Împărăție sau fiind luminați de același unic Soare, care e Împăratul-Miel. De aceea, se vor arăta întru slavă și cei ce au contribuit, prin activitatea și sensibilitatea lor, la evidențierea măreției operei lui Dumnezeu și la slăvirea Lui în lume.

În măsura în care au pus în evidență mărirea lui Hristos în lume, vor umbla toți în lumina lui Hristos și în iubirea Lui în veci.

CUPRINS

Capitolul I

SFÂNTA TREIME, PLINĂTATEA EXISTENȚEI ȘI DECI A IUBIRII

1. Sfânta Treime ca plinătate din veci a existenței și cauză a existenței temporale, prin creație și a mișcării ei spre Sine 5
2. Sensul treimic al existenței, din veci desăvârșite, plenare 7

Capitolul II

SFÂNTA TREIME ȘI CREAȚIA LUMII DIN NIMIC ÎN TIMP

1. Sensul actului creator și motivul creației 21
2. Lumea – operă a lucrării libere și iubitoare a lui Dumnezeu cel în Treime 23
3. Creația din nimic 34
4. Creația adusă la existență în timp de un Creator, care o gândește din veci, pentru ca să înainteze în timp spre El 37
5. Creația adusă la existență ca o unitate armonioasă de către Sfânta Treime, prin Fiul și Cuvântul cel Unul Născut al Tatălui și susținută în parte ca atare prin El 47
6. Rolul deosebit al Fiului și Cuvântul lui Dumnezeu în crearea lumii și în menținerea unității ei cu Dumnezeu și în ea însăși 50
7. Căderea lumii, sau slăbirea legăturii ei cu Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu și pregătirea ei prin El, pentru întruparea Lui 53
8. Scopul ultim al creației după cădere: reunificarea în Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat și pregătirea prin El spre acest scop 55
9. „Plinirea vremii“ 62

Capitolul III

FIUL ȘI CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT ȘI ÎNVIAT CA OM, REUNIFICATORUL CREAȚIEI ÎN EL, PENTRU VECI

1. Creația lumii din nimic și întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca om 67
2. Semnificația uniunii ipostatice 70
3. Venirea Cuvântului în trup ca „plinire a vremii“. Alte sensuri ale „plinirii vremii“ pentru întruparea Cuvântului 73
4. Nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om, din Sfânta Fecioară 83

5. Iisus Hristos, Dumnezeu Creator și ipostas al umanității create 90
6. Unirea celor două firi în ipostasul cel unul al Cuvântului 98
7. Natura umană asumată în ipostasul Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, spre înveșnicirea oamenilor și comuniunea lor cu Dumnezeu 112
8. Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat ca om restabilește funcția cuvântului omenesc, de a uni pe oameni între ei și între ei și El, ca Dumnezeu făcut om 123

CAPITOLUL IV

PREGĂTIREA ÎMPĂRĂȚIEI CERURILOR CA UNITATE A TUTUROR ÎN DUMNEZEU, PRIN JERTFA ȘI ÎNVIEREA FIULUI LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT

1. „Unul din Treime a pătimit cu trupul“ (pentru noi) 133
2. Moartea lui Hristos, ca jertfă adusă Tatălui pentru noi 141
3. Învierea lui Hristos, ca asigurare a învierii noastre pentru viața veșnică 164